HOMO EMOTICUS

RICHARD FIRTH-GODBEHERE

La historia humana contada desde las emociones

miradas
salamandra

Richard Firth-Godbehere

HOMO EMOTICUS

La historia de la humanidad
a través de las emociones

Traducción del inglés de
Francisco J. Ramos Mena

miradas
salamandra

Este libro está dedicado a mis dos difuntos padres,
Raymond Godbehere y Roger Hart.
Creo que a ambos os habría encantado esto.

Introducción

¿Cómo te sientes?

Mi gata pasa buena parte de su tiempo enfadada. Su manera habitual de demostrar ese enfado consiste en perseguir su propia cola y dar golpecitos con ella mientras suelta chillidos, gruñidos y bufidos. Un observador externo podría pensar que odia su cola y punto, pero yo puedo asegurarle que es una muestra de mal genio y va dirigida hacia mí. Lo hace cuando le doy de comer media hora tarde, o cuando me siento en su sitio en el sofá, o cuando cometo el espantoso crimen de permitir que llueva. Obviamente, *Zazzy* no es ni mucho menos el único animal de compañía que expresa su ira ante la desobediencia de su dueño. Cualquiera que tenga un gato, un perro, un conejo, una serpiente o cualquier otra mascota sabe que sienten emociones y las expresan siempre que pueden. Son capaces de manifestar enfado, exigencia y afecto, a menudo todo ello a un tiempo. Las emociones parecen invadir a nuestros compañeros animales tan libremente como nos invaden a nosotros.

Sin embargo, las apariencias engañan: en realidad, las mascotas no sienten emociones. Y antes de que te encastilles alegando que «¡Mi gato me quiere!», me apresuraré a decir que no son sólo las mascotas: tampoco los humanos sentimos emociones. Las emociones son sólo un puñado de sentimientos que los occidentales decidimos meter en una misma caja conceptual hará unos doscientos años. El concepto de emoción es una idea moderna, un constructo cultural. La noción de que los sentimientos son algo que acontece en el cerebro se inventó a principios del siglo XIX.[1]

Para la lingüista Anna Wierzbicka, sólo hay una palabra relativa a los sentimientos que podría considerarse universal: el propio verbo *sentir*.[2] Pero lo que podemos sentir va mucho más allá de lo que en general se entiende por emoción: está el dolor físico, el hambre, el

calor o el frío, o la sensación de tocar algo. En la cultura occidental se han utilizado diferentes términos en distintos momentos de la historia para describir determinados tipos de sentimientos. Así, tradicionalmente se ha hablado de «temperamentos» (la forma en que los sentimientos de las personas las hacen comportarse), de «pasiones» (sentimientos que experimenta en un principio el cuerpo pero afectan al alma) o de «sentires» (los sentimientos que uno alberga cuando, por ejemplo, ve algo hermoso o a alguien actuando de manera inmoral). Hoy hemos dejado atrás la mayoría de estos conceptos históricos y los hemos reemplazado por un único término general que describe un determinado tipo de sentimiento procesado en el cerebro: «emoción». El problema es que resulta difícil precisar qué tipos de sentimientos son o no emociones. Hay casi tantos modos de definir las emociones como personas que se dedican a estudiarlas. Algunas incluyen el hambre y el dolor físico; otras no. Tampoco es que el concepto de «emociones» resulte acertado y la noción de «pasiones» desacertada: es simplemente que el concepto de «emoción» constituye una caja conceptual más novedosa; una caja —cabría añadir— cuyos bordes resultan algo difusos. La cuestión, entonces, es la siguiente: si en verdad la emoción es tan sólo un vago constructo moderno, ¿por dónde empezar a la hora de escribir un libro sobre ella?

¿QUÉ ES LA EMOCIÓN?

El mayor problema a la hora de intentar responder a la pregunta «¿Qué es la emoción?» reside en el hecho de que plantearse algo así es un poco como intentar responder a la pregunta «¿Qué es el azul?». Podrían señalarse algunos datos científicos sobre la refracción de la luz y las longitudes de onda, pero el hecho es que «azul» significa muchas cosas diversas para muchas personas distintas. Algunas culturas, como la tribu himba de Namibia, no reconocen el azul como un color en sí mismo. Lo conciben como un tipo de verde, uno de los muchos verdes que les permiten diferenciar entre los sutiles matices de las hojas en las selvas y praderas en las que viven. Para ellos, saber diferenciar una inocua hoja verde azulada de una venenosa hoja verde

amarillenta podría significar la diferencia entre la vida y la muerte.[3]

Si diseñáramos un test de colores y les pidiéramos a los miembros de la tribu himba que clasificaran los objetos que se parecen al color de la hierba en una pila y los objetos que se parecen al color del cielo en otra, obtendríamos una pila con muchos verdes y otra con muchos azules. Comprensiblemente, eso podría llevarnos a pensar que los conceptos de verde y azul son universales. Pero si, en cambio, les pidiéramos que clasificaran los objetos en una pila azul y en otra verde, a buen seguro veríamos un montón de cosas azules en lo que un occidental denominaría casi con toda certeza la pila verde. En ese caso, de forma asimismo comprensible, pensaríamos que la percepción del color es un constructo cultural.[4]

De manera similar, podríamos tomar fotografías de personas haciendo muecas basadas en diversas emociones tal como nosotros las entendemos, y luego formular la pregunta equivalente a «¿De qué color es el cielo?» Por ejemplo, podríamos preguntar: «¿Qué cara pondrías cuando comes algo podrido?» Entonces, cuando la tribu señalara la foto de una «cara de asco» (la boca entreabierta con los labios curvados hacia abajo, la nariz arrugada y los ojos entornados: la expresión que muchos en Occidente asocian a la repugnancia), parecería justificado afirmar que la repugnancia es universal. O bien, podríamos tomar fotografías de una serie de expresiones faciales y pedirle a un grupo de personas que las clasificaran en una pila de «repugnancia» y una pila de «enfado». Puede que entonces nos sorprendiéramos al encontrar la cara de asco en la pila del enfado, junto con expresiones de sorpresa, ira, temor y confusión. Si eso sucediera, quizá nos convenceríamos también en este caso de que las emociones son un constructo cultural. La cuestión es, entonces: ¿cuál de estos dos métodos es el correcto? ¿Es cuestión de natura o de cultura? Bueno, como suele suceder cuando se trata de este tipo de preguntas binarias, la respuesta probablemente es sí.

Volveremos a ello de forma mucho más detallada más adelante en este libro; por ahora baste decir que tanto la cultura como la biología cuentan. Nuestra educación y nuestra cultura nos enseñan cómo se supone que debemos comportarnos cuando sentimos algo. Pero

nuestros sentimientos en sí mismos pueden compartir un origen evolutivo. De la misma manera que la concepción del color verde de los himbas difiere de la mía, así también el contexto, el idioma y otros factores culturales desempeñan un papel en la forma en que cada ser humano concibe las emociones. Todos podemos sentir cosas similares, aunque nuestro modo de concebir y expresar esos sentimientos cambia de una época a otra y de una cultura a otra. Es en esas importantes diferencias donde mora la historia de la emoción y, por ende, el presente volumen.

¿QUÉ ES LA HISTORIA DE LA EMOCIÓN?

En este libro, pues, estoy plantando firmemente mi bandera en una disciplina en desarrollo denominada «historia de la emoción», un campo que aspira a comprender cómo las personas concebían sus sentimientos en el pasado. Algunos estudios abarcan grandes extensiones de tiempo y examinan, por ejemplo, la larga historia del miedo humano.[5] Otros son bastante específicos y exploran los modos en que se concibieron las emociones en pequeñas áreas geográficas durante períodos concretos, como hace, por ejemplo, cierto estudio acerca de los regímenes emocionales que intervinieron en la Revolución francesa[6] (hablaremos sobre los regímenes emocionales en breve).

La historia de la emoción es una disciplina que ha generado cientos de teorías e ideas y está teniendo un creciente impacto en nuestra forma de entender el pasado. Aun así, la mayor parte del trabajo realizado en este ámbito ha sido de tipo especializado y académico, es decir, que no es exactamente el tipo de lectura que a uno le gustaría para relajarse a la orilla del mar. He escrito este libro porque en cierto modo me he impuesto la misión de compartir el maravilloso mundo de la historia de la emoción con tantas personas como pueda, de posibilitar que la mayor cantidad posible de lectores compartan el entusiasmo y la perspectiva que suscita esta nueva forma de entender las épocas pretéritas, y de ofrecer una nueva manera de ver el mundo, especialmente su pasado.

Hay cientos de formas de estudiar las emociones en la historia. Se pueden escribir historias materiales de determinados objetos que narren relatos emocionales, como cartas perfumadas, objetos religiosos o juguetes infantiles.[7] Se puede examinar cómo han cambiado con el tiempo los nombres que definen las emociones y cómo ha variado el significado de los términos utilizados para describirlas. Por ejemplo, la palabra *asco*, que etimológicamente sólo hacía referencia a la reacción física causada por un alimento de mal sabor, hoy se emplea para referirse a cualquier cosa que nos produzca repugnancia o repulsión, desde una fruta mohosa hasta un comportamiento corrupto.[8] A veces la historia de las emociones se parece un poco a las disciplinas de la historia intelectual o la historia de las ideas y de la ciencia en el sentido de que se esfuerza por descubrir cómo la gente concebía antaño los sentimientos y cómo entendía las emociones en el contexto de sus propias época y cultura. Hay muchas formas de abordar el tema, pero también unos pocos marcos conceptuales a los que los historiadores de la emoción volvemos una y otra vez al margen de cuál sea nuestra subdisciplina.

El primero de ellos es el que hemos mencionado antes: los «regímenes emocionales». Este término, acuñado por el historiador William Reddy, hace referencia a los comportamientos emocionales esperados que nos impone la sociedad en que vivimos. Dichos regímenes aspiran a explicar las formas de expresar las emociones que rigen en cualquier conjunto de circunstancias dado.[9] Por ejemplo, en general se espera que un auxiliar de vuelo que atiende a los pasajeros de primera clase sea cortés y educado con ellos más allá de lo groseros que puedan mostrarse estos últimos. Su trabajo le impone un régimen emocional que pronto se convierte en una segunda naturaleza: una educada tranquilidad y una ilimitada paciencia.

Estrechamente ligado a los regímenes emocionales está el denominado «trabajo» o «esfuerzo emocional». Este término ha ido ampliando su significado hasta llegar a designar casi cualquier cosa, desde el mero acto de ser cortés hasta el hecho de ser el miembro de la familia (por lo general una mujer) que se encarga de realizar las tareas relacionadas con las emociones, como enviar tarjetas de

felicitación y mantener la casa limpia para impresionar a los vecinos cuando vienen de visita. Sin embargo, inicialmente tuvo sus raíces en el pensamiento marxista. El término lo acuñó la socióloga Arlie Hochschild, que describió el trabajo emocional como la necesidad de «inducir o reprimir sentimientos a fin de mantener la compostura externa que suscita el estado mental apropiado en los demás».[10] Puede que esto nos parezca similar al régimen emocional. La diferencia —en palabras de otro sociólogo, Dmitri Shalin— estriba en que el trabajo emocional es «el plus-significado emocional que el Estado [o su régimen emocional] extrae sistemáticamente de sus miembros». Volviendo a nuestro auxiliar de vuelo, el régimen emocional es lo que hace que siga sonriendo aunque el cliente se muestre grosero, mientras que el trabajo emocional es el esfuerzo que le requiere seguir sonriendo por más que en el fondo le gustaría pegarle un grito al cliente. En otras palabras: el trabajo emocional es el esfuerzo requerido para mantenerse dentro de un determinado régimen emocional. El trabajo emocional existe porque los regímenes emocionales son de naturaleza jerárquica, nos vienen impuestos por algún tipo de autoridad superior, con frecuencia el Estado, pero a veces también las religiones, las creencias filosóficas o los códigos morales a los que nos adherimos en virtud de nuestra educación.

Dado que el trabajo emocional puede ser física y mentalmente agotador, mantenerse fiel a un régimen emocional resulta difícil. La gente necesita acceder a lugares donde poder dar rienda suelta a sus emociones. William Reddy acuñó el término «refugios emocionales» para referirse a dichos lugares. El bar del hotel que frecuenta el auxiliar de vuelo para desahogarse con sus colegas hablando del pasajero grosero de primera clase podría ser uno de tales refugios. Éstos pueden ser un instrumento de revolución, sobre todo cuando los sentimientos reprimidos se convierten en el combustible que alimenta un cambio de régimen emocional.

Pero la forma en que expresamos nuestras emociones no siempre nos viene impuesta desde arriba. A veces brota de la propia gente y la propia cultura. Esas pautas emocionales surgidas «desde abajo» se conocen entre los historiadores de la emoción como «comunidades

emocionales», un concepto propuesto en un principio por la historiadora Barbara Rosenwein.[11] El término hace referencia a las corrientes de sentimiento compartido que unen a una determinada comunidad. Cualquiera que haya ido a visitar a sus suegros durante una hora en apariencia interminable sabrá a qué me refiero: sus formas de expresarse pueden ser distintas de parte a parte de aquellas a las que estamos acostumbrados. Mi familia, por ejemplo, es bastante bulliciosa. A nosotros —y eso incluye a mi madre— nos gusta gastar bromas pesadas, contar historias absurdas, provocarnos de manera afectuosa unos a otros, y, como somos una familia mayoritariamente académica, mantener conversaciones cultas en el tono más vulgar posible. Pero ni siquiera se me pasaría por la cabeza infligir ese tipo de comportamiento a la familia de mi esposa. Ello se debe al hecho de que cada familia ha formado su propia comunidad emocional, con sus propias pautas de comportamiento y de expresión.

Uno experimenta la misma sensación cuando viaja a otros países. Aunque en realidad no hace falta ir muy lejos. Yo resido en el Reino Unido, y puedo decir que he asistido a conciertos en la ciudad inglesa de Barnsley donde el público ha permanecido impasible e inmóvil durante toda la actuación, pero una vez finalizada la música había un grupo de personas haciendo cola para saludar a los miembros de la banda, invitarles a cerveza y decirles lo geniales que les parecían. La comunidad emocional específica de esta ciudad se rige por una especie de estoica virilidad —independientemente del sexo de cada cual— que niega el tipo de expresión apasionada que suele verse en las actuaciones musicales celebradas en otros lugares, incluso en pueblos situados a sólo unos pocos kilómetros de distancia.

La gente puede formar parte de más de una comunidad o régimen emocional. Por ejemplo, la tolerancia de nuestro auxiliar de vuelo en lo relativo al régimen emocional de su trabajo podría no hacerse extensiva a su afición al fútbol. Así, cuando se halla en las gradas rodeado de los hinchas de, pongamos, el Manchester United, ese mismo hombre que muestra una paciencia aparentemente infinita en el trabajo puede actuar de forma brutal y grosera frente a un aficionado de un equipo contrario. Mientras está viendo el partido en

el estadio vive en una comunidad emocional en la que no está sujeto al régimen emocional que gobierna su conducta en el trabajo. Es libre de expresar sus emociones como dicha comunidad considere oportuno.

Esto me lleva a otro elemento central del presente volumen. A lo largo de la historia, ciertas emociones intensas han actuado como motor de cambio. En numerosas ocasiones, el deseo, la repugnancia, el amor, el miedo y ciertas veces la ira parecen apoderarse de las culturas, llevando a la gente a hacer cosas que pueden cambiarlo todo. Aquí exploraremos cómo esas emociones —y las concepciones cambiantes que las personas tienen de ellas— han contribuido a modelar el mundo. Y de paso veremos cómo el modo en que la gente experimentaba antaño el deseo, la repugnancia, el amor, el miedo y la ira difiere del modo en que experimentamos hoy esas mismas emociones.

Lo que sigue es un extenso recorrido por las diversas maneras en que las personas han concebido sus sentimientos a través de los siglos; un recorrido que ilustrará cómo los sentimientos han cambiado el mundo de formas cuyos ecos resuenan aún hoy. En este viaje abarcaremos desde la antigua Grecia hasta la inteligencia artificial, desde la costa de Gambia hasta las islas de Japón, pasando por el poderío del Imperio otomano y el nacimiento de Estados Unidos. Incluso le echaremos un vistazo al futuro.

La historia nos muestra que las emociones son poderosas; que han forjado el mundo en la misma medida en que haya podido hacerlo cualquier tecnología, movimiento político o intelectual. Fueron ellas las que sentaron las bases de las religiones, las indagaciones filosóficas y la búsqueda del conocimiento y de la riqueza. Sin embargo, también pueden ser una fuerza oscura, capaz de destruir mundos a través de la guerra, la codicia y la desconfianza. En cada uno de los capítulos siguientes nos centraremos en un momento y lugar concretos, pero en conjunto todos ellos hilvanan un relato que explica cómo las emociones han modelado el mundo en el que hoy vivimos con toda su complejidad, maravilla y diversidad. Espero que al llegar al final coincidas conmigo y nunca más vuelvas a concebir las emociones de la

misma manera.

1

Guía de la virtud en el mundo clásico

Empecemos con algunos grandes trazos. La historia está llena de ideas sobre las emociones: qué son, de dónde vienen, cómo deben expresarse y controlarse... Esas ideas contribuyeron a forjar las religiones y filosofías que aún hoy nos acompañan. En muchos casos, las ideas sobre los sentimientos tuvieron consecuencias que modelaron la historia. Pero antes de pasar a los capítulos sobre la antigua India, la era del Nuevo Testamento y las ideas de los santos y profetas, voy a empezar por el principio; o al menos por el principio que conocemos, el que dio lugar a algunas de las primeras ideas sobre las emociones de las que tenemos constancia. Eso implica que, como suele ser el caso, debemos retroceder a la antigua Grecia.

PLATÓN Y SÓCRATES

Aproximadamente 399 años antes del nacimiento de Jesucristo, un hombre de veintitantos años yacía enfermo en la cama.[1] Su complexión atlética era bien conocida en Atenas; lo había ayudado a convertirse en un luchador de cierta fama, e incluso es posible que llegara a competir en unos Juegos Olímpicos. La mayoría de nosotros lo conocemos por su apodo, «Ancho», o, por utilizar el término griego antiguo, Platón.[2]

Platón no sólo era físicamente impresionante; también fue un gigante intelectual. Más tarde fundó una escuela tan importante que su nombre, la Academia, todavía se utiliza hoy para referirse a los lugares de aprendizaje. En su Academia, Platón escribió sobre filosofía. Pero no escribió largos tratados, sino una serie de debates que pasarían a conocerse como «Diálogos». En todos ellos, menos en

uno, el principal orador era su antiguo tutor, Sócrates, por quien sentía un profundo afecto.

Es difícil sobrestimar la importancia de estos diálogos. Más de dos milenios después, el filósofo y matemático Alfred North Whitehead describiría toda la filosofía que vino después como «una serie de notas a pie de página de la filosofía platónica».[3] Pero sin los acontecimientos de ese día profundamente emotivo en el que Platón yacía enfermo en el año 399 a.C., y los acontecimientos previos que a su vez llevaron a ellos, Platón podría haber sido sólo uno más de los cientos de grandes pensadores que el tiempo ha olvidado. Porque el mismo día que Platón estaba curándose de su enfermedad, el que fuera su maestro, Sócrates, era ejecutado. Los sentimientos que albergaba Platón al respecto eran... bueno, digamos que un tanto complejos.

SENTIMIENTOS PLATÓNICOS

Los griegos denominaban a las emociones *pathē*, un término que significa «experiencia» o «sufrimiento»; el que fuera lo uno o lo otro dependía del tipo de *pathē* que uno experimentara (o sufriera). Platón concebía las *pathē* como alteraciones del alma, perturbaciones provocadas por sucesos o sensaciones externas que te desequilibran y perturban tu calma. Pero para él las almas eran algo más que una pequeña parte de nosotros que se caracteriza por no ser de carne y hueso.

Para Platón, las almas eran importantes porque constituían la parte humana de un concepto esencial de su filosofía. Él no creía que el mundo que vemos a nuestro alrededor fuera lo único que hay. Pensaba que todo lo que vemos, desde los humanos hasta los árboles o las sillas, no era más que una versión imperfecta de lo que él llamaba el «cosmos sabio» (*kósmos noetós*), más conocido como el mundo de las formas o de las ideas. Creía que todos nacemos con un conocimiento intrínseco de esas formas perfectas. De ahí que podamos reconocer que dos objetos distintos, pongamos un taburete de taberna y un trono, son ambos esencialmente sillas: adscribimos ambos a la forma

de una silla perfecta que llevamos grabada en la memoria. Platón comparaba nuestra experiencia de la realidad con la imagen de unas personas que vivieran en una caverna y sólo vieran las sombras proyectadas en la pared de los acontecimientos producidos en el exterior. Lo que creemos real es sólo una sombra. Para Platón, nuestras almas son la realidad: nuestra forma perfecta bailando a la luz del sol en la entrada de la caverna. Nuestros cuerpos son sólo las sombras que proyectan. Cuando sentimos *pathē*, es el resultado de algo que perturba nuestras almas, provoca determinadas sensaciones en nuestros cuerpos y hace que las sombras se retuerzan inesperadamente. Lo que desconcertaba a Platón era cómo diablos la gente podía sentir dos emociones distintas a la vez. ¿Cómo alguien podía sentirse aterrorizado y valeroso al mismo tiempo, deseando luchar a la vez que huir, tal como les ocurría a los soldados en una batalla? La respuesta a la que llegó fue que el alma tiene más de una parte.

Platón razonó que, puesto que los animales tienen alma pero no pueden pensar de manera compleja, debía de haber un tipo de alma para los animales y otro tipo para los humanos y los dioses. El alma divina era pura razón y no podía verse perturbada directamente por ningún tipo de *pathē*. Denominó a esta alma el *lógos*.[4]

Lógos es un término difícil de traducir. Significa «pensamiento» o «palabra», o quizá la capacidad de convertir palabras en pensamientos. Pero lo más importante es que tiene un elemento divino. Una ilustración práctica de este concepto aparece en Juan 1, 1, en el Nuevo Testamento. Originariamente escrito en griego, el texto dice: «En el principio ya existía el Verbo [*lógos*], y el Verbo [*lógos*] estaba con Dios, y el Verbo [*lógos*] era Dios.» Si alguna vez te has preguntado cómo es posible describir a Dios como un verbo, puede que (de manera comprensible) estés interpretando este pasaje de forma demasiado literal. En realidad, aquí se está describiendo a Dios como un pensamiento, un alma de razón pura, una capacidad de conocer cosas. Tal era el *lógos* de Platón: un tipo de alma capaz de razonar, de conocer, de comprender.

Platón llamó al alma de los animales *epithumêtikon*, un término que

significa «deseante» o «apetitivo».[5] Cuando esta alma se ve perturbada por algún tipo de *pathē*, crea los impulsos básicos que experimentamos en la vida cotidiana: el placer, el dolor, el apetito de comida o de sexo, el anhelo de evitar cosas perjudiciales, etcétera. Dado que los humanos somos en parte animales, pero a todas luces capaces de un razonamiento, conocimiento y comprensión más complejos, Platón pensó que debíamos de poseer tanto el *lógos* racional como el *epithumêtikon* irracional.

También se dijo que debía de haber otra parte más en nuestras almas. Los seres humanos pueden percibir lo que es bueno y malo, y actuar en consecuencia sin tener que pensar en ello. La lógica pura no es capaz de hacer tal cosa, como tampoco lo son nuestros apetitos animales, de modo que el alma debía de tener una tercera parte. Llamó a esta tercera parte del alma *thumoeides* o *thymos*: el «alma fogosa».[6] *Thymos* suele traducirse también como «irascible», y es en esa parte del alma donde residen los sentimientos que posibilitan que se hagan cosas materiales. Como el *epithumêtikon*, el *thymos* puede verse directamente perturbado por las *pathē*. Cuando el *thymos* está perturbado, genera ira, claro está. Pero esa clase de perturbación también puede generar otros tipos de *pathē*, como la esperanza, que nos lleva a hacer cosas porque creemos que pueden ser posibles aunque resulten difíciles. Puede generar el sufrimiento del miedo, que nos ayuda a escapar de situaciones peligrosas que no hemos podido evitar. O podría inducir la experiencia, o el sufrimiento, del coraje, que nos lleva a hacer cosas incluso cuando estamos asustados. Sin embargo —y Platón considera esto muy importante—, las metas a las que aspira el alma fogosa no tienden a la fuerza a un bien mayor. Este tipo de *pathē*, como el alma animal, te lleva de forma automática a querer buscar el placer o evitar el dolor. Ese impulso irrazonable hacia el placer se denomina *boulesis*. La *boulesis* no es necesariamente virtuosa, ya que a veces hacer lo correcto resulta doloroso, mientras que obrar mal puede producir placer.

Para ser de veras virtuoso, hay que esforzarse en lograr un tipo de bien que proviene del *lógos*: el *eros*. El *eros* no tiene que ver con el placer personal, sino con un bien mayor. Para actuar de manera

virtuosa no puedes limitarte tan sólo a dejarte guiar por tus *pathē*. Debes aprender a pensar en lo que de verdad es mejor: a evaluar, a juzgar. Tienes que pararte a pensar: «¿Es esto realmente lo correcto?» No puedes hacer algo simplemente porque te produce sensaciones agradables. Lo correcto puede incluso hacerte sentir mal, alejándote de la *boulesis*; pero sigue siendo lo correcto. Eso es el *eros*. La distinción entre *eros* y *boulesis* es un componente vital del régimen emocional que Platón forjó para sus lectores y seguidores. Era aplicable incluso cuando alguien a quien amaban estaba a punto de ser ejecutado. De hecho, Platón utilizó la historia de la muerte de Sócrates como un ejemplo del poder del *eros* frente a la *boulesis*. Pero para llegar a esa historia primero hemos de entender por qué fue ejecutado Sócrates.

EL JUICIO DE SÓCRATES

Sócrates fue condenado por impiedad y por corromper a los jóvenes, y aunque ésa no era realmente la razón por la que muchos atenienses lo querían muerto, se hace difícil argumentar que no era culpable de ambos cargos. Sin duda era culpable del segundo de ellos. La táctica de Sócrates, que ha pasado a conocerse como «método socrático», consistía en formular preguntas a los jóvenes sobre sus creencias. A veces su interrogatorio ponía en tela de juicio las nociones generalizadas de justicia, cuestionaba a las autoridades y aun a los propios dioses. A medida que respondían, Sócrates formulaba nuevas preguntas a sus interlocutores, instándolos a cuestionarse más a sí mismos y a perfeccionar sus ideas. A la larga, el método socrático lograba que aquellos hombres se convencieran de que Sócrates tenía razón en todo, incluso en sus ideas impías.

Por entonces Atenas apenas estaba empezando a recuperarse de un siglo de guerra y opresión. Tras una larga contienda con los persas, seguida de una amarga guerra civil con Esparta —durante la cual Sócrates se convirtió en un condecorado y respetado soldado—, los espartanos suspendieron la célebre democracia ateniense e instauraron en su lugar el gobierno de los llamados Treinta Tiranos. Los

atenienses, frustrados ante aquella tiranía recién impuesta, no tardaron en rebelarse. En menos de un año habían expulsado a los Treinta y apresado a los sospechosos de ayudarlos.

Sócrates fue uno de los apresados. Su mayor ofensa no era la impiedad o la corrupción de los jóvenes en sí: lo que en realidad importaba era a qué jóvenes exactamente había estado corrompiendo, dado que muchos de ellos eran personas poderosas, influyentes y odiadas a más no poder. Una de ellas era Alcibíades, un destacado general del ejército que alternaba sin cesar entre los ejércitos ateniense y espartano en función de su propio beneficio. Entre los seguidores de Sócrates también figuraban algunos de los Treinta Tiranos y miembros de las familias que los habían apoyado. Una de esas personas era Critias, que se contaba entre los más poderosos de los Treinta.[7] Otra era el hijo de Perictione, sobrina de Critias: un joven luchador al que llamaban Platón.

No cabe la menor duda de que la detención de Sócrates tuvo motivaciones políticas, pero también era culpable de los cargos de los que se le acusaba. Tras ser declarado como tal, Sócrates propuso que, en lugar de condenarlo a muerte, las autoridades lo alimentaran de forma gratuita durante el resto de su vida en pago a sus servicios a la ciudad. La propuesta tuvo el efecto que cabría esperar, y Sócrates fue condenado a morir envenenado.

LA MUERTE DE SÓCRATES

La pena de muerte se ejecutó cuando Sócrates bebió voluntariamente un frasco de cicuta. Según el relato de Platón —que afirmaba haber obtenido de otro de los discípulos de Sócrates, Fedón, que de hecho estuvo presente—, cuando quienes acompañaban a Sócrates lo vieron beber el veneno, prorrumpieron en gritos y en sollozos. Sócrates se enfadó y les dijo: «¿Qué es lo que hacéis, hombres extraños? Si mandé afuera a las mujeres fue por esto especialmente, para que no importunasen de ese modo, pues tengo oído que se debe morir entre palabras de buen augurio. Ea, pues, estad tranquilos y mostraos fuertes.»[8] Su pesar nacía de la aflicción y de la necesidad de

encontrar una forma de cambiar una situación dolorosa. Pero Platón creía que, como hombres —y eran exclusivamente hombres—, tenían que controlarse. Le parecía bien que las mujeres lloraran, se golpearan el pecho y se rasgaran las vestiduras. Pero no los hombres. Su llanto era egoísta: tenía que ver con su aversión egoísta al dolor emocional y con lo que *deseaban* que fuera bueno, no con lo que *era* bueno.

Tras la reprimenda de Sócrates, los varones presentes en la habitación dejaron de llorar de inmediato. Resistir las lágrimas por la muerte de su amigo debió de requerirles un enorme trabajo emocional. Aun así, se sintieron avergonzados de su comportamiento y se dieron cuenta de que en realidad no lloraban por Sócrates —al parecer, él se contentaba con su suerte—, sino por su propia «desventura, al haber sido privado[s] de tal amigo».[9] En otras palabras, su llanto no era *virtuoso*: era egoísta y, por lo tanto, contrario al régimen emocional prescrito por Sócrates y Platón.

Hay otra parte del relato de Platón sobre la muerte de Sócrates que muestra perfectamente su creencia en la necesidad de mantener a raya cualquier tipo de *pathē* en aras de un bien mayor.[10] Según Platón, a Sócrates le ofrecieron la oportunidad de escapar.[11] Huir, sin duda, tenía que parecer lo correcto. Su alma fogosa habría estado a favor de ello, ya que no morir es indudablemente bueno a nivel personal. Sin embargo, había sido juzgado y declarado culpable, y no había más que decir. Engañar a la ley estaría mal, no sería virtuoso. El Sócrates platónico creía que ceder a sus sentimientos sería apartarse de la justicia, un acto que lo alejaría del *eros* y lo acercaría a la *boulesis*. Y eso no encajaba en el régimen emocional de Platón.

Según éste, las últimas palabras de Sócrates fueron éstas: «Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pagad la deuda, y no la paséis por alto.»[12] Ha habido bastante debate en torno al significado de esas palabras. Asclepio era el dios griego de la curación, pero es dudoso que Sócrates creyera que podía curarse de una dosis letal de veneno. Hay quien piensa que sólo farfullaba palabras incoherentes debido a que el veneno se había apoderado de él.[13] Para Nietzsche, Sócrates estaba diciendo que «la vida es una enfermedad» y se alegraba de haberse curado.[14] Otros son de la opinión de que Sócrates estaba

pensando en su joven amigo Platón, quien —recordemos— supuestamente estaba enfermo en cama.[15] Es probable que nunca lleguemos a saberlo con certeza; pero, en lo que a mí respecta, creo que quizá Sócrates estaba agradecido a Asclepio por haber curado a la ciudad a la que tanto amaba. Acaso intuía que su ejecución iba a actuar como una liberación emocional, una catarsis, y que en última instancia serviría al bien mayor de Atenas. Era el más virtuoso de los actos. El ejemplo de *eros* más elevado posible. Esta explicación encaja perfectamente con la idea platónica de que los sentimientos debían controlarse en obsequio de un bien mayor. Platón utilizaba la muerte de su amigo para enseñarnos a todos cómo el más grande de los hombres que jamás había conocido fue capaz de controlar sus deseos y centrarse en el *eros* incluso mientras lo estaban ejecutando.

Sólo tenemos otro relato de la muerte de Sócrates, y proviene de un soldado y seguidor suyo conocido como Jenofonte. Éste escribió que Sócrates se alegraba de morir porque, aunque a los setenta años todavía conservaba toda su agudeza intelectual, le preocupaba la idea de perderla en un futuro próximo.[16] El Sócrates de Jenofonte era un hombre de mentalidad mucho más práctica que el de Platón, y que dedicaba a impartir consejos tanto tiempo como a debatir. Puede que el relato de Jenofonte se acerque más a la verdad, aunque los escritos de Platón no tratan de la verdad. Él no nos presenta hechos; nos enseña una lección acerca de cómo las personas extremadamente virtuosas pueden controlar sus emociones en aras de un bien mayor y cómo deberíamos emularlas. Está estableciendo un régimen emocional, un conjunto de normas para sentir y expresar nuestros sentimientos que cree que todos deberíamos cumplir.

¿Cuál era, entonces, el régimen emocional de Platón? Por decirlo de la forma más resumida posible, era la creencia de que aspirar a un bien mayor exige no ceder a las *pathē*, esas perturbaciones del alma que impulsan los apetitos y la ira. Tampoco debe hacerse lo que uno cree que es correcto sólo porque lo parezca. Debemos utilizar el *lógos* para encontrar el bien mayor, el *eros*, en todas las cosas, y centrar nuestros actos en alcanzarlo. Aunque hacerlo nos acarree la muerte.

Un buen número de personas hicieron suyo el régimen de Platón.

Algunas de ellas lo transformaron en otra cosa: el estoicismo, un régimen por derecho propio que examinaremos más adelante en este libro. Otras, como un joven discípulo de Platón que respondía al nombre de Aristóteles, rechazaron el régimen emocional platónico casi por completo tras llegar a sus propias conclusiones.

GRANDES EXPECTATIVAS

Cierto día, alrededor del año 334 a.C., unos sesenta y cinco después de la ejecución de Sócrates, un joven estaba sentado en una tienda de campaña leyendo una carta importante. Según el biógrafo griego Plutarco, quien hay que señalar que basó su descripción en estatuas, aquel muchacho era de baja estatura, pero robusto y musculoso. Llevaba su sonrosado rostro pulcramente afeitado, algo inusual para la época, y tenía el cuello ligeramente encorvado. Su cabeza se inclinaba hacia la izquierda la mayor parte del tiempo, lo que creaba la impresión de que sus ojos disparejos, de color azul y marrón, siempre estuvieran mirando hacia arriba. Es esta imperfección física la que da cierta credibilidad a la descripción de Plutarco.[17] La mejor explicación médica moderna del hecho de que su cuello se inclinara de ese modo es que padecía algún tipo de dolencia física, como una tortícolis muscular congénita o una tortícolis ocular.[18] Pero ni su estatura, ni su juventud, ni su afeitada barbilla ni sus problemas de cuello impidieron a Alejandro llegar a ser «grande». Hacia el 334 a.C., con apenas veintidós cumplidos, Alejandro había liberado a los griegos, que todavía se hallaban bajo el yugo de las fuerzas persas unos setenta años después de finalizada la guerra del Peloponeso. Pero él quería ir más allá. Quería invadir la propia Persia. Cierto día se dirigió a la frontera entre su reino y Asia, y arrojó una lanza al aire: si aterrizaba en Persia, la conquistaría; en caso contrario no lo haría. Cuando vio la punta de la lanza hundirse en suelo persa, declaró que los dioses le estaban ofreciendo Persia como regalo, y que él iba a aceptarlo.

Según un relato escrito por un hombre al que los historiadores llamamos Pseudo Calístenes, la carta que leía Alejandro en su tienda

procedía del enfurecido rey Darío III de Persia. En una carta plagada de alardes y amenazas,[*] Darío afirmaba que no sólo era un rey, sino también un dios, un dios muy rico que consideraba a Alejandro un «sirviente» al que conminaba a volver a casa de sus padres y «reposar en el regazo de tu madre... [pues] como lo reclama tu edad, mereces ser criado y educado».[19] No puede decirse que ésta fuera una reprimenda muy sutil. Tal vez un líder de menor talla se hubiera dado la vuelta, preocupado por la posibilidad de que los suyos descubrieran el poder del hombre al que iban a enfrentarse si avanzaban. Pero Alejandro era inteligente. Lo había instruido un hombre cuya obra resulta tan crucial para el estudio de la filosofía que aún hoy es objeto de análisis y de debate a pesar de que sus libros se perdieron y sólo se conservan los apuntes de sus clases y charlas. Ese tutor, y antiguo alumno de Platón, no era otro que Aristóteles.

LOS AFECTOS DE ARISTÓTELES

Si toda la filosofía occidental no es más que una serie de notas a pie de página de la obra de Platón, hay que decir que las notas que escribió Aristóteles, el antiguo maestro de Alejandro, fueron más esmeradas que la mayoría. Aristóteles era un hombre mucho más pragmático que Platón. Mientras que a este último —que a menudo deseaba tan sólo sentarse a pensar— le gustaba hablar con sus amigos, Aristóteles prefería medir y observar el mundo. Esta diferencia de enfoque provocó ciertas discrepancias entre ambos, y a la larga, en el año 348 a.C., Aristóteles abandonó la Academia platónica. Sus razones, sin embargo, no están del todo claras. Quizá había aprendido ya todo lo que podía aprender allí. Tal vez fuera porque no congeniaba con el sucesor de Platón, Espeusipo. O también pudo haber sido porque los atenienses se mostraban un poquito xenófobos con los macedonios como él. Fuera como fuese, tras pasar cierto tiempo viajando, Aristóteles regresó a su tierra y aceptó un puesto como instructor en el santuario de las ninfas de Mieza, en Macedonia. Fue allí donde enseñó al Alejandro adolescente. Parece probable que las emociones formaran parte del plan de estudios, y si Aristóteles

logró su propósito, cualquier joven poderoso habría aprendido a manipularlas. Para instruir a su joven pupilo sobre las emociones, probablemente debió de empezar por la entidad que, tanto para él como para Platón, sustenta y genera nuestros sentimientos: el alma.

A simple vista, las teorías de Aristóteles y Platón sobre el alma parecen muy similares. Ambos consideraban que ésta existía en tres partes, y ambos juzgaban que cada parte tenía un conjunto de potencias diferente. Asimismo, ambos pensaban que la razón residía en una sección concreta del alma que sólo existía en los humanos y en los dioses. Pero Platón creía que el alma era externa al cuerpo, que —recordemos— vivía en las sombras, y lo controlaba desde fuera. Aristóteles no era de la misma opinión.

Las tres partes del alma aristotélica se basaban en las observaciones del filósofo. Él veía que las plantas, los animales y los humanos eran todos ellos seres vivos, por lo que pensaba que todos debían de tener algún tipo de alma o fuerza vital. Veía que las plantas se reproducen y crecen como lo hacen los humanos y los animales, pero no «sienten» emociones y apenas se mueven. El alma de una planta —razonó— debía de ser simple, un alma «vegetativa». También observaba que los animales hacen todo lo que hacen las plantas, pero además tienen sensaciones y se mueven, como los humanos. En consecuencia, debían de tener una parte del alma sensible, o sensitiva. Lo que los animales no pueden hacer es escribir filosofía y pensar acerca de qué son las almas: simplemente reaccionan. Pensó, pues, que debían de carecer de la parte racional del alma, que es la que piensa. Estas tres partes del alma funcionaban como una jerarquía: las plantas sólo tienen alma vegetativa; si a ésta le añades un alma sensible, obtienes un animal; por último, si a un animal le añades un alma racional, el resultado es un ser humano.

Aristóteles no pensaba que estas almas constituyeran nuestro verdadero yo mientras nuestro cuerpo no era más que una sombra proyectada en la pared de una caverna, como creía Platón. Para él, un cuerpo sin alma era sólo un trozo de materia, carne sin vida que no tardaría en convertirse en polvo. De manera similar —razonaba—, el alma debe estar «*en* un cuerpo»:[20] un alma sin cuerpo dejaría de

existir. El cuerpo y el alma crean vida juntos. Cuantas más partes del alma tiene un ser, más compleja es su forma de vida: si puede reproducirse y crecer, ha sido moldeado por un alma vegetativa; si también puede sentir, percibir cosas y reaccionar, está moldeado además por un alma sensitiva; si también puede pensar, está moldeado asimismo por un alma racional.[21] De manera similar, un alma no puede existir sin un cuerpo. La vida necesita ambos.

Aristóteles discrepaba de la idea de Platón de que todas las partes del alma podían sentir. Para el primero, sólo la parte sensitiva podía perturbarse y sentir *pathē*, puesto que ésa era la parte que controlaba aquello que causaba tales perturbaciones: los sentidos externos de la vista, el olfato, el tacto, el gusto y el oído. Aristóteles creía que su funcionamiento era el siguiente: nuestros sentidos detectan algo en el mundo exterior; pongamos que vemos un león. Ver el peligro perturba nuestra alma sensitiva, provocando algún tipo de *pathē*, tal vez miedo. Entonces podríamos huir de forma inmediata sin la intervención de nuestra alma racional; o bien esta última podría intervenir y recordarnos que estamos en un zoológico y, por lo tanto, el león no puede hacernos daño. Este patrón es el mismo con todos los sentidos, que actúan como un vínculo entre el mundo exterior y nuestros sentimientos internos.[22]

Una de las diferencias más significativas entre Platón y Aristóteles es que el Estagirita no creía que las emociones tuvieran que reprimirse en aras de un bien mayor, al menos no del modo sublime, casi espiritual, que propugnaba Platón. Si tenías que controlar tus emociones —pensaba Aristóteles—, debía ser para emplearlas en un estilo de debate denominado «retórica». La retórica es el arte de la persuasión, y en su esencia reside un concepto llamado *pathos*, la capacidad de hacer aflorar los sentimientos de las personas con las que estás hablando. Es un tipo de argumentación que los políticos y los abogados todavía utilizan hoy día, quizá con demasiada frecuencia.

Usar la retórica no implica ignorar por completo los hechos. Lejos de ello, en el libro (o, mejor dicho, las notas) que escribió Aristóteles sobre el tema —y que, como cabría esperar, lleva por título *Retórica*—, exhorta una y otra vez a sus lectores a conocer lo más a fondo posible

los temas sobre los que pretenden debatir. Pero los hechos deben presentarse utilizando diversos trucos emocionales, desarrollados para conquistar a tus interlocutores emocional e intelectualmente.

Lo que hace la *Retórica* especialmente provechosa para nuestro propósito es que en ella Aristóteles dedica su buen espacio a describir ciertas emociones de manera detallada (también Platón lo hace, pero de forma menos sistemática). Se trata en concreto de aquellas *pathē* que resultan útiles para el *pathos*. El filósofo las analiza como pares de opuestos en el Libro II de la *Retórica*. Pero antes de llegar a ellas termina el Libro I con las dos emociones primordiales de las que para él provienen todas las demás:

- La primera es el placer, que él define como «un cierto movimiento del alma y un retorno en bloque y sensible a su naturaleza básica» o, en otras palabras, su estado imperturbable. El placer está asociado a aquellos sentimientos que ayudan al alma a retornar al estado imperturbable.[23]
- La segunda es el dolor; lo opuesto al placer, el alma perturbada. El dolor está asociado a aquellos sentimientos que causan las perturbaciones del alma.[24]

Lo que caracteriza a un buen retórico es la capacidad de manipular el placer y el dolor de los demás. De alguna manera, eso es lo que hacía Sócrates. Si uno lee los Diálogos de Platón, descubre que los interminables interrogatorios de Sócrates provocaban reacciones tan intensas como dolorosas, la mayoría de las veces airadas. Quizá sea por ello por lo que la ira es la primera *pathē* concreta sobre la que escribió Aristóteles.

La lista aristotélica de parejas emocionales útiles para la retórica es la siguiente:

- La ira y la calma.[25]
- La amistad y la enemistad (o el amor y el odio).[26]
- El temor y la confianza (esta última se describe como «una esperanza acompañada de fantasía sobre que las cosas que pueden salvarnos están próximas y, en cambio, no existen o están lejanas las que nos provocan temor»).[27]
- La vergüenza y la desvergüenza.[28]

- El favor y el disfavor.[29][*]
- La compasión y la indignación.[30]
- La envidia y la emulación (esta última descrita como una especie de envidia sana: sentirse complacido cuando alguien ha obtenido o logrado algo).[31]

Para Aristóteles, la capacidad de expresar estos sentimientos, y de manipularlos en tu oponente, te ayudaba en gran medida a ganar un debate. Tenías que dominarlos, tanto en ti mismo como en los demás, si querías ser un polemista de la habilidad de Sócrates. Pero, eso sí, convenía vigilar con quién debatías, ya que podrías tener problemas.

RETÓRICA A ALEJANDRO

Saber que Alejandro se había formado con Aristóteles y asimilado sus puntos de vista sobre las emociones y la retórica nos permite hacernos una idea de lo que probablemente pensó sobre la carta de Darío. El rey persa estaba furioso ante la idea de que Alejandro intentara invadir sus tierras, y éste era muy consciente de que cualquier respuesta a aquella carta que no fuera «De acuerdo, me voy» iba a causarle problemas. O al menos él esperaba que así fuera. Parece que eso era justo lo que andaba buscando; eso, y un imperio como el que el mundo jamás había visto. Conseguiría ambas cosas.

Se dice que Alejandro leyó aquella burlona e insultante carta de Darío a sus soldados, lo que por lo visto preocupó a algunos de ellos: después de todo, los griegos tenían una larga y brutal historia de guerra contra los persas. Pero Alejandro, inspirándose en la sabiduría de su antiguo maestro, habló así a sus tropas: «¿Por qué os atemorizan esas palabras?... Así es Darío. Como nada puede hacer en los hechos reales, aparenta ser mucho en sus escritos, como hacen los perros con los ladridos.»[32] El rey persa intentaba asustar a Alejandro y sus tropas; el problema para Darío era que Alejandro sabía de lo que él y su ejército eran capaces. Puede que Aristóteles hubiese enseñado a su antiguo pupilo que, «cuando uno está seguro de ser superior en aquello en que es objeto de burla, no siente ninguna inquietud».[33]

Aristóteles definía la confianza como la ausencia o lejanía de lo que nos provoca temor, y no cabe duda de que Alejandro rezumaba confianza.

La capacidad de comprender a tu audiencia también era un elemento clave de la retórica. Declaraba Aristóteles: «Hay que examinar también ante quiénes (se pronuncia) el elogio, ya que, como decía Sócrates, no es difícil elogiar a los atenienses delante de atenienses.»[34] Quizá teniendo esta idea en mente, Alejandro señaló a sus tropas el hecho de que la carta contenía evidencias de la inmensa riqueza de Darío, por lo que sus hombres podían esperar compartir el botín cuando lo derrotaran. A los combatientes allí reunidos les gustó bastante la idea. Alejandro había reemplazado el miedo de sus tropas por la misma confianza y deseo que sentía él, tal como le habían enseñado a hacer.

Una vez sus hombres se calmaron, Alejandro no pudo menos que responder al rey persa:

> Vergonzoso es que quien con tal poder se enaltece y acompaña en su ascenso al sol vaya a caer en una miserable esclavitud ante un hombre ahora, un cierto Alejandro.[35]

Luego ordenó a sus hombres que crucificaran a los emisarios persas, quienes, comprensiblemente, fueron «presa del pánico». En realidad, sin embargo, no tenía la intención de hacerlos ejecutar. Tras humillarlos un poco, Alejandro los soltó y les dijo:

> Ahora habéis sentido miedo de vuestro castigo y suplicáis no morir; por eso os voy a liberar. Pues no tengo la intención de mataros, sino de mostraros la diferencia entre un rey griego y un bárbaro.[36]

Darío había cometido un error. A Alejandro le habían enseñado bien. Sabía cómo manipular los sentimientos de la gente. Podía inspirar valentía en sus hombres burlándose de los intentos de intimidación de Darío. Es más, le dio a este último una lección acerca de cuál era la forma apropiada de aterrorizar a sus enemigos: jugar con el deseo de un hombre de permanecer vivo antes de liberarlo del

peligro mortal sin duda tiene un gran poder. Los emisarios regresaron para decirle a Darío que Alejandro era grande.

Casi diez años después, Alejandro se encontraba a orillas del Ganges, en el norte de la India. Había conquistado Egipto y gran parte del territorio situado entre Grecia y el Himalaya, incluido el reino de Darío, tal como le habían prometido los dioses. Pero sus tropas ya habían tenido bastante. Echaban de menos sus hogares y sus familias, y se negaban a seguir luchando; querían volver a casa. Alejandro soñaba con lo que podría haber más allá, imaginaba qué otros tesoros podría contemplar. Pero allí, junto al Ganges, accedió de mala gana a emprender el regreso a Grecia. Su imperio había llegado a su límite.

A la postre volver a casa no era tan malo. Así podría recuperar la relación con su antiguo tutor, Aristóteles, y leer algunos de los diálogos que éste había estado escribiendo en su nueva escuela, el Liceo.

SENTIMIENTOS FILOSÓFICOS

Platón y Aristóteles son dos de las más grandes figuras de la filosofía de la antigua Grecia. Las emociones eran de vital importancia para ambos, aunque, como en tantas otras cosas, discrepaban no sólo con respecto a cómo actuaban, sino también en relación a cómo debían utilizarse. Para Platón, los sentimientos podían tanto elevarnos a un bien mayor como condenarnos a peligrosos placeres cortoplacistas. Aristóteles pensaba que las emociones surgían de una parte del alma que compartimos con los animales y que resultaban útiles a la hora de debatir o de negociar con un enemigo. Ambos creían que las emociones podían manipularse por medio de la razón o *lógos*. Platón consideraba que las emociones debían estar encaminadas a lograr algo sublime, algo espiritual, mientras que Aristóteles las concebía de una forma más práctica y realista, como una herramienta para hacer cosas. Casi todas las discrepancias entre estos dos hombres pueden reducirse al énfasis de Platón en el aspecto espiritual de las emociones frente al enfoque pragmático de Aristóteles en sus aplicaciones en el mundo real. Pero, sin duda, su visión de las emociones no resulta tan distinta.

Las ideas de Platón y Aristóteles sobre la emoción y el alma llegarían a constituir la piedra angular del pensamiento y la política occidentales durante casi dos milenios. Uno u otro, o ambos, influirían en todos los filósofos que vendrían después, así como en diversas civilizaciones, movimientos políticos y creencias religiosas. Las teorías de la emoción que brindaron Platón y Aristóteles contribuirían a consolidar las culturas y credos de todo el mundo occidental. A lo mejor te cuesta creerlo, pero si sigues leyendo podrás comprobar con qué frecuencia tus ideas fundamentales surgen y resurgen una y otra vez. Dichas ideas han ayudado a millones de personas en todo el mundo a conocerse a sí mismas, y hasta el siglo XVII nadie se atrevió a cuestionarlas en serio.

Ni que decir tiene que los antiguos griegos no fueron el único pueblo que influyó en las posteriores teorías sobre la emoción. Ni tampoco Platón y Aristóteles fueron las únicas personas que tuvieron una repercusión significativa a escala global a la hora de intentar explicar qué son las emociones y qué deberíamos hacer con ellas. En la antigua India, más o menos en la misma época en la que Sócrates afrontaba su ejecución, estaba teniendo lugar otro debate en torno a los sentimientos; un debate que también parece haber inspirado a casi todos los pensadores que vinieron después, desde las costas de China hasta los límites de la cristiandad. Viajemos, pues, a aquellas mismas provincias del norte de la India desde donde Alejandro emprendió su regreso; el lugar donde la conversión emocional de un emperador tendría un profundo efecto en la historia.

2

Deseos indios

El rey Chandashoka era un hombre violento y cruel, cuya brutalidad era tristemente célebre en toda la India. Algunas leyendas cuentan que era tan malvado que llegó a hacer una visita al infierno para aprender las formas más despiadadas de torturar a la gente. Chandashoka heredó su modesto reino —el Imperio maurya— en torno al año 265 a.C., y de inmediato se propuso expandir sus fronteras. En poco tiempo su imperio se extendió a través del subcontinente indio desde lo que hoy es Afganistán hasta la actual Bangladés. Pero ocho años después aún había una pequeña y enojosa región en la costa oriental de la India a la que no había encontrado forma alguna de someter: Kalinga.

Cuando Chandashoka marchó sobre Kalinga, los acontecimientos no salieron según lo planeado. La guerra fue larga y brutal. El monarca se vio rodeado por todas partes de mortandad, mutilaciones y carnicerías que empapaban la tierra de ríos de sangre. Sus anteriores batallas habían causado la muerte de miles de personas, en ocasiones incluso decenas de miles; esta vez fueron masacradas más de cien mil, y perecieron muchas más a causa del hambre y las enfermedades derivadas del conflicto. Asimismo, otras ciento cincuenta mil personas fueron desplazadas de sus hogares. El propio Chandashoka presenció un desfile de refugiados desesperados y aterrorizados que se vieron obligados a caminar cientos de kilómetros. Tanto durante la batalla como después de ella se vio expuesto a penurias tales que en comparación el infierno habría parecido el paraíso. Y si hemos de creer, aunque sólo sea en parte, lo que las leyendas dicen que ocurrió a continuación, aquella experiencia le llevó a sufrir una de las conversiones espirituales más profundas de la historia. Precisamente por esa razón hoy el mundo no lo recuerda como Chandashoka

(Ashoka el Monstruo, o el Cruel): en la India se le conocería como rey Piyadasi (el que mira a todos con afecto) y Devanampiya (amado de los dioses), aunque en general es más conocido como Ashoka el Grande.

La conversión de Ashoka se produjo porque cambió el objeto de sus *deseos*, y ésa no era una cuestión menor. De hecho, las ideas sobre el deseo y lo que uno debería hacer con él se hallan en la raíz de la mayoría de las antiguas religiones hinduistas, aunque cada una concibe el deseo de manera algo distinta. Cualquier cambio en las necesidades y deseos de Ashoka sin duda habría de influir drásticamente en su forma de vivir la vida y en aquello en lo que creía. Pero en el contexto de los sentimientos en general, el deseo resulta un tanto inusual y complejo. De modo que, antes de continuar, deja que trate de dilucidar algunas ideas modernas sobre el deseo que podrían ayudarnos a entender mejor las fuerzas que cambiaron la vida de Ashoka y, con ella, las de sus súbditos.

RECOMPENSAR LOS DESEOS

Imagina que estás en una playa; el sol te calienta la piel mientras una fresca brisa regula tu temperatura corporal; las olas rompen suavemente en la orilla. Te tiendes boca arriba, y sientes cómo la arena se desliza entre los dedos de los pies al tiempo que el estrés de la vida diaria se desvanece. Te sientes en calma, feliz. Pero cuando miras hacia el mar, divisas la aleta de un gran tiburón blanco. La calma y la felicidad dan paso al temor y al pánico, ya que parece que sólo tú has detectado el peligro. Sientes un deseo profundo y visceral de avisar a alguien. Abandonas tu lugar idílico y corres hacia el socorrista, que hace sonar la alarma y desaloja la orilla antes de que alguien sufra algún daño. Entonces llega el alivio.

De todos esos sentimientos que has experimentado, ¿alguno te ha parecido peculiar? La mayoría de dichos sentimientos —felicidad, calma, temor, pánico y alivio— los causaba el mundo que lo rodea, que afecta a tus sentidos. Te sentías relajado y feliz por el calor del sol, el roce de la arena, el sonido del océano... Sentiste temor y pánico

porque divisaste al tiburón, y luego alivio al comprobar que todo el mundo estaba a salvo. Pero el deseo que experimentaste era de naturaleza distinta. Aunque la visión del tiburón suscitó la necesidad de avisar a alguien, fue el deseo de evitar que alguien sufriese algún daño el que te hizo correr hacia el socorrista. Podrías haber sentido miedo y quedarte mirando, paralizado por el terror, mientras alguien resultaba herido. Podrías haber sido presa del pánico y haber agitado los brazos sin ayudar realmente en nada a remediar la situación. Podrías haber hecho un millón de cosas, pero en cambio sentiste el deseo de avisar a alguien de la presencia del tiburón, el deseo de que la gente estuviera a salvo. En otras palabras, mientras que la mayoría de los sentimientos «van del mundo al cerebro» —es decir, percibimos algo en el mundo y ello genera sentimientos en nosotros—, el deseo «va del cerebro al mundo»: primero sentimos un deseo, y luego obramos en consecuencia.

Hay diversas tipologías de clasificación del deseo. Un deseo puede ser intrínseco o instrumental. Un deseo intrínseco es el que tiene un fin en sí mismo, como cuando deseas comprar un helado o un buen coche, o compartir con otros tu afición a un determinado tema. En cambio, se habla de un deseo instrumental cuando deseas hacer algo que te lleve a otra cosa. Por ejemplo, puedes desear ganar dinero para comprarte un helado, o quizá quieras comprar flores para hacer feliz a tu esposa, o incluso desees escribir un libro para que otros puedan entusiasmarse tanto como tú con la historia de las emociones. Los deseos también pueden ser fuertes o débiles, en función de con qué intensidad se desea algo. Asimismo, pueden ser incidentales o permanentes. Los primeros ocupan un primer plano en nuestra mente de forma temporal: el deseo de aprobar el próximo examen y el deseo de salir de una situación difícil entran ambos en esta categoría. Por su parte, los deseos permanentes, como el deseo de vivir hasta una edad avanzada, residen en el fondo de nuestra conciencia.

En cada uno de estos subconjuntos de deseos también se puede diferenciar, como explica el filósofo Harry Frankfurt, entre deseos de primer orden —el deseo de obtener un objeto o de que se produzca un determinado acontecimiento— y deseos de segundo orden, esto es, el

deseo de desear.[1] Tu anterior deseo imaginario de avisar al socorrista de la presencia del tiburón sería un deseo instrumental de primer orden: deseabas hacer algo que llevara a otra cosa (avisar al socorrista para que pudiera sacar a la gente del agua) y deseabas asimismo que sucediera algo (que se salvaran vidas). Pero por más que pueda explicarse el deseo en términos de órdenes y tipologías, hay una forma de entenderlo que creo que resulta más práctica. Esta visión del deseo proviene del filósofo Timothy Schroeder, quien ha logrado resumir las numerosas ideas filosóficas y científicas relativas a nuestros anhelos y aspiraciones en lo que él denomina «las tres caras del deseo».[2]

La primera de ellas es el deseo motivacional: el deseo de ponerse a hacer cosas para conseguir un resultado. La segunda es el deseo hedónico: el deseo de experimentar placer y evitar el dolor. Y por último está el deseo cognoscitivo: el deseo de aprender a través de la experiencia lo que será bueno para nosotros y lo que no. Obviamente, ninguno de estos tres tipos tiene por qué excluir a los demás. El deseo motivacional de aprobar el examen de conducir requiere un deseo hedónico motivado por el placer que puede brindarnos viajar de manera autónoma y el deseo cognoscitivo de convertirnos en conductores experimentados.

Schroeder también identifica dos elementos unificadores del deseo: recompensa y castigo. Aprender a esquiar es una recompensa. No aprender a esquiar y que se rían de ti (o te rompas el cuello) es un castigo. La recompensa y el castigo son los elementos que vinculan el deseo no sólo a los pensamientos, sino también al resto de emociones, incluidas algunas de las más primitivas que tenemos. En adelante emplearé primordialmente el marco conceptual de Schroeder para dilucidar los diversos tipos de deseos.

Por cierto, debo aclarar que, cuando utilizo el término *deseo*, también me refiero a todos aquellos otros que suelen incluirse como sinónimos en los diccionarios —necesidad, querencia, apetito, anhelo, aspiración, ambición, ansia, antojo, pretensión, apetencia, etcétera—, en parte porque ello me permite evitar complicar demasiado las cosas sin necesidad, pero sobre todo porque a lo largo de la historia la gente

tampoco ha acostumbrado a diferenciar entre sus deseos y sus necesidades. Ciertamente tenían muchos tipos de deseos caracterizados por sutiles diferencias, pero un moderno diccionario de sinónimos no puede ayudarnos a la hora de distinguirlos. Permíteme que me explique.

DESEOS HINDÚES

Ashoka se crió en la cultura hindú que predominaba en el norte de la India. Es importante señalar que en el presente volumen utilizo las palabras *hindú* e *hinduismo* de manera consciente aun a sabiendas de que estos términos resultan algo controvertidos. Para empezar, las personas adscritas a lo que hoy día identificamos como hinduismo no se autodenominaron hindúes hasta que aparecieron los británicos en el siglo XVII. Para complicar aún más las cosas, no existe ni ha existido nunca una única religión hindú. La profesora June McDaniel, una historiadora especializada en hinduismo, considera que hay varios hinduismos distintos y contabiliza hasta seis grandes variantes. Otra indóloga y experta en sánscrito, la profesora Wendy Doniger, escribe que cada adepto de esta religión —o religiones— utiliza «un conjunto de herramientas integrado por diferentes creencias de manera más o menos simultánea, recurriendo a veces a unas y a veces a otras».[3] Pese a esta maravillosa diversidad de credos, hay algunas ideas que todas las variantes del hinduismo comparten en términos generales. Una de ellas es su concepción de los diferentes tipos de deseo.

En numerosas escrituras hindúes se habla de cuatro tipos de deseos u «objetivos» (*purusartha*). El más importante de ellos es el camino de cada persona, o *dharma*. El *dharma* es a la vez un deseo motivacional y cognoscitivo. Su función es mantener a las personas en el buen camino, permitirles crecer y aprender, y actuar como freno ante cualquier deseo hedónico que puedan sentir. Uno de los mejores ejemplos de *dharma* proviene del poema épico «Bhagavad Gita» —o «canto de Dios»—, integrado en el *Mahabharata*, una extensa obra donde se describe una guerra librada en la región de Kurukshetra, una guerra religiosa entre dos poderosas familias que pudo haber ocurrido

realmente o no.[4]

El «Bhagavad Gita» comienza cuando un príncipe de uno de los dos bandos, el príncipe Arjuna, afronta la batalla final. Tras pedirle a su auriga que se acerque al enemigo para poder verlo bien, se queda horrorizado al comprobar que hay miembros de su propia familia en el ejército contrario. Arjuna no quiere matar a sus parientes, así que se pregunta si podría eludir la batalla evocando la virtud divina de la no violencia (*ahimsa*). La gran noticia para Arjuna es que su auriga, además de ser fantástico en su trabajo, inquietantemente apuesto, de una inteligencia espectacular y una amabilidad impecable, resulta ser nada menos que el propio Krishna, la encarnación viviente de Dios. Y como cabría imaginar, Dios resulta ser un gran consejero.

Krishna le explica a Arjuna que la no violencia es buena, muy buena, pero que es aún mejor seguir tu *dharma*, tu auténtico camino. Seguir tu camino implica ser caritativo. Tienes que ignorar los *bhava* que intentan tentarte para alejarte de él. El término *bhava* resulta un tanto complejo: puede significar tanto «existir» como «ser creado», es decir, vida y nacimiento; también puede hacer referencia a un estado de ánimo, sentimiento o hábito, y puede significar todas esas cosas a la vez. La idea es que existimos porque sentimos. Y sentimos porque hemos nacido. Estar vivo es tener sentimientos; en caso contrario estás vacío o muerto. Pero para ser fiel a tu *dharma*, debes mantener a raya todos los *bhava*. Debes seguir tu camino al margen de lo que sientas al respecto. Y para ello tienes que renunciar tanto a los dolores como a los beneficios que éste genera.[5] Seguir tu camino no consiste en llenarte de riquezas. Ni tampoco en impedir una batalla porque te agradan algunos de tus adversarios. Consiste en hacer aquello para lo que has nacido. Lo que debes hacer. No librar aquella batalla sería tan contrario al *dharma* de Arjuna como combatir sólo por la gloria y el poder. Algunas formas de hinduismo sostienen que la recompensa por mantenerte fiel a tu *dharma* es reencarnarte en una vida mejor o alcanzar un momento de gozo en ésta, mientras que el castigo por no hacerlo es justo lo contrario. Así pues, Arjuna tenía que dejar de lado todos sus sentimientos y cumplir con su deber.

Aunque el *dharma* constituye el deseo más importante que uno debe

seguir, no es el único. El siguiente es el *artha*, un deseo motivacional de las cosas que necesitas para vivir tu vida. Tiene que ver con la adquisición de riqueza, de un hogar, y de todas las demás pequeñas cosas que son importantes en la vida cotidiana. El significado exacto de *artha* también resulta un tanto contradictorio y difícil de precisar en las escrituras hindúes, y además dicho significado puede variar según las necesidades concretas de la persona. Por ejemplo, si eres religioso, tu idea de riqueza podría ser la devoción a los dioses; si eres político, podría ser la consolidación del poder; etcétera.[6]

Existe una obra que trata especialmente de este deseo, el *Arthashastra*, escrita en torno al año 400 a.C. Es en esencia un tratado político bastante brutal que, entre otras cosas, enseña a los gobernantes cómo obtener lo que necesitan engañando a la gente. No me refiero a cosas triviales, como emplear un tecnicismo para hacer creer que este último año has gastado más en atención sanitaria de lo que en realidad has gastado, sino que, por ejemplo, contiene consejos acerca de cómo consolidar tu poder prediciendo la muerte de alguien justo antes de que esa persona sea ejecutada misteriosamente —por tu propia mano—, demostrando así que puedes ver el futuro. Lo importante es que —recurriendo de nuevo por un momento a la clasificación de Harry Frankfurt— tu *artha* de primer orden nunca debería entrar en conflicto con tu *dharma* de segundo orden. El *artha* es un deseo de cosas; el *dharma* es el deseo de seguir tu camino con independencia de las cosas. Pero si ser un rey que debe mostrarse cruel para mantener el orden y el poder forma parte de tu *dharma*, entonces un *artha* que te permita construir cámaras de tortura y crear ejércitos resulta admisible.[7]

El tercer deseo u objetivo es el *kama*, que no debe confundirse con el *karma*. Este último es una suma de todos los actos que has realizado no sólo en esta vida, sino también en tus vidas anteriores; determina si te reencarnarás o no, y, en caso afirmativo, cómo y en qué. El *kama*, en cambio, es un deseo hedónico de placeres mundanos. Puede que ya conozcas el término por el *Kama Sutra*, ese célebre texto que en realidad no trata tanto de sexo como se cree: de hecho aporta numerosas y sabias ideas acerca de cómo controlar y satisfacer mejor

los deseos, aunque desde luego también tiene mucho que decir sobre el coito. El *kama* no es sólo cualquier ansia o apetito de algo determinado. Es una fuerza, un poder que empuja a todos los seres vivos a tomar decisiones y elegir caminos. Es lo que hace que comamos en exceso, durmamos más de la cuenta, o nos entreguemos a los placeres del sexo, las drogas y el rock and roll. Las recompensas por satisfacer este tipo de deseo son inmediatas, como también lo son los castigos. Pero perseguir el *kama* a expensas del *dharma* te acarreará un castigo en la próxima vida. Una vez más, se trata de una elección entre deseos de primer y segundo orden.

Por último, el *moksha* es el deseo de conocer tu verdadero yo. Para explicarlo, primero debemos aclarar algo sobre el modo en que los hindúes conciben el alma.

La mayoría de los hindúes creen que estamos formados por nuestro verdadero yo, el *atman*, y las cinco capas o envolturas que lo rodean, o *kosha*. El *atman* forma parte de Brahman, un término hindú que en líneas generales equivale a Dios. En resumidas cuentas, pues, conocer tu verdadero yo es conocer aquella parte de ti que también es parte de Dios, o aquella parte de ti que es de naturaleza divina. Puede que esta idea recuerde un poco al concepto de *lógos*, pero mientras que el *lógos* es accesible a través del pensamiento, el *atman* resulta más difícil de alcanzar en cuanto que reside más allá de éste. Para llegar al *atman* tienes que abrirte paso a través de las cinco *kosha*, que son las siguientes:

- La envoltura alimenticia (*annamaya kosha*) es la materia de nuestro cuerpo, hecha del alimento que ingerimos. Es la capa más externa.
- La envoltura vital (*pranamaya kosha*) es el «pegamento», el aire que mantiene unidas todas las envolturas. El control del aire era y sigue siendo especialmente importante en la tradición yóguica; de ahí que las clases de yoga siempre empiecen con numerosas prácticas de respiración lenta.
- La envoltura mental (*manomaya kosha*) es la razón por la que yo soy «yo» para mí y cada uno es «yo» para sí mismo. Es la capa que nos hace ser quienes somos.
- La envoltura intelectual (*vijnanamaya kosha*) es la parte pensante.

Gracias a ella podemos tomar decisiones inteligentes, como has hecho al comprar este libro. Aquí es donde reside el pensamiento, donde te hallas más cerca del *atman* sin estar en contacto directo con él. Es la más similar al concepto griego del *lógos*.

- Por último, la envoltura dichosa (*anandamaya kosha*) es un reflejo del *atman*. Esta capa es la más importante, porque al acceder a ella puedes alcanzar la dicha y la verdadera felicidad (*sukha*). Si lo logras, tu próxima vida será mejor. Algunas personas incluso creen que podrás evitar permanentemente la reencarnación.

El *moksha* es, pues, un deseo motivacional de abrirse camino a través de esas envolturas y redescubrir el propio *atman*. Hay varias formas de hacerlo. Una consiste en comer lo menos posible, utilizar ropa sencilla, irse a vivir al bosque y meditar las veinticuatro horas del día. Si en este preciso momento no te atrae demasiado eso de internarte semidesnudo en un bosque para morir de hambre, siempre puedes reservar esa posibilidad como plan de jubilación. Sólo has de seguir tu camino hasta que seas un anciano y tu *dharma* se acerque a su conclusión, y entonces dedicarte de lleno a todo ese asunto del *moksha*. De forma alternativa, siempre podrías apoyar a otros que decidan desnudarse e irse a vivir al bosque, permitiéndoles descubrir su *atman* en tu nombre. Otra forma de renuncia consiste simplemente en seguir tu propio *dharma*. La recompensa es conocer tu verdadero yo, que es el objetivo del *dharma* y otra de sus recompensas.

Estos cuatro deseos —*dharma*, *artha*, *kama* y *moksha*— son importantes porque pueden llevarnos en una de dos direcciones posibles. La primera implica el uso de uno de los métodos antes descritos para encontrar la dicha genuina a través del conocimiento del verdadero yo. La segunda quizá parezca que conduce a la alegría, pero en realidad conduce a su opuesto: el *dukkha* o sufrimiento. El segundo camino es fácil. Basta dejar que tu *kama* tome las riendas y te guíe hacia los placeres del cuerpo, el ansia de sexo, comida abundante y buenos momentos; o dejas que mande tu *artha*, dedicando todo tu esfuerzo a enriquecerte y comprarte una gran mansión. Pero al hacer eso descuidas tu *dharma*, no renuncias a nada; a menos, claro está, que tu *dharma* consista en ser un juerguista o un ricachón,[*] algo posible, pero poco probable. El problema es que, a menos que tengas la

fortuna de estar destinado a ser un juerguista, de ese modo jamás sentirás la dicha. Aunque logres todo lo que deseas, la codicia (*lobha*), la ira (*krodha*), la envidia (*matsarya*) y el temor (*bhaya*) te acosarán a cada paso del camino. Querer cada vez más y temer constantemente la pérdida de lo que tienes te llevará, en última instancia, al sufrimiento en esta vida o en la próxima. Para alcanzar la auténtica dicha has de equilibrar todos esos deseos, seguir tu *dharma* y realizar tu *moksha*.

Se podría argumentar aquí que en un principio Ashoka el Monstruo no hacía sino tratar de seguir su propio *dharma*. Aunque probablemente eso supondría no entender lo que Krishna intentaba decir, un observador externo podría pensar que Ashoka estaba siguiendo su camino tal como se había establecido desde su nacimiento. Nacer en el seno de una familia real centrada en la conquista implicaba que la expansión y la invasión constituían el núcleo de su *dharma*. A través del *artha*, mantenía su poder y obtenía las cosas materiales que necesitaba para ser rey: palacios, ejércitos, cámaras de tortura... todas ellas juzgadas necesarias para que su imperio pudiera ejercer un control constante de la región. También cabe suponer que de vez en cuando Ashoka disfrutara de algo de *kama* con sus cinco esposas, tal como dictaba su *dharma*.

Vista así, la relación de Ashoka con su *dharma* guarda un cierto paralelismo con la historia de Arjuna. Pero Ashoka, rodeado por los cuerpos de los muertos de Kalinga, al parecer se sumió en una profunda congoja. Al margen de cuántas vidas arrebatara, de cuántas esposas tuviera o de cuántas tierras conquistara, sus deseos no le producían ninguna clase de dicha. Sólo había conocido dolor y sufrimiento. Quizá había malinterpretado —o no le importaba— la idea clave de esta versión del hinduismo: que tu *dharma* es más grande que tus propios sentimientos en cada instante. Cualquiera que fuera la razón, el hecho es que eligió otro camino: volvió los ojos hacia el Buda.

EL CHICO DE LUMBINI

Unos doscientos años antes de que Ashoka se convirtiera al budismo,

lo que quedaba de un hombre llamado Siddhartha Gautama andaba dando traspiés por la orilla del río Falgu, cerca de la ciudad de Gaya, en el noreste de la India. Sus músculos estaban atrofiados y la piel se le pegaba a los huesos. Parecía un esqueleto con un ajustado abrigo de cuero. Tenía los ojos hundidos y el cabello ralo, y se sentía cansado, muy cansado. Pero aunque su cuerpo estuviera hecho polvo, él estaba lejos de ser un hombre derrotado. De hecho, nunca se había sentido tan bien.

En su juventud, Gautama había tenido una vida sobreprotegida, y rara vez se le permitía salir del palacio de Lumbini, donde se crió. Había tenido la suerte de nacer *chatria*: era un príncipe de la clase regia y guerrera. Sólo se relacionaba con personas pertenecientes a otras dos castas: la de los sacerdotes (*brahmanes*) y, de manera ocasional, la de los comerciantes y terratenientes (*vaisias*). Pero él ansiaba saber cómo vivían los campesinos (los *shudras*) y los intocables, es decir, quienes no tenían casta. Cierto día, cuando tenía veintinueve años, se escabulló de palacio con ayuda de su auriga para averiguar lo que sucedía fuera de aquellos muros entre los que había estado tanto tiempo encerrado.

Gautama no tardó en descubrir cuán privilegiada era la vida que llevaba. Primero vio a un anciano, y se sorprendió al contemplar la devastación y el sufrimiento causados por los estragos del tiempo. A continuación vio el padecimiento de una persona enferma debido a su dolencia, y más tarde se tropezó con un cadáver; esas dos visiones le causaron horror y repulsión. Todos aquellos encuentros le conmocionaron en lo más hondo. El espantoso ciclo de vida y muerte en el que él y todos los demás seres estaban atrapados le resultó tan terrible que apenas se vio capaz de sobrellevarlo. Tras regresar a casa, supo que tenía que encontrar una vía de escape, una forma de trascender aquel destino desesperado. De modo que volvió a escabullirse del palacio. Esta vez conoció a un asceta, un hombre que había dedicado su vida a buscar el modo de escapar al sufrimiento. En este encuentro, Gautama comprendió que no estaba solo, y ello le dio esperanza. Entonces decidió unirse al asceta en su búsqueda.

Gautama abandonó el palacio, dejó a su esposa y sus hijos, y pasó

años en pos de una manera de poner fin al sufrimiento y romper el ciclo interminable de muerte y reencarnación. Probó un método de meditación yóguica tras otro, pero ninguno de ellos funcionó. Entonces recordó una experiencia que había tenido de niño. Un hermoso día de verano se había sentado en una posición yóguica bajo un manzano mientras observaba una competición de arado. Observó la hierba cortada y los insectos muertos, y sintió horror por la violencia de todo ello. En ese instante notó que algo de lo que veía le producía alivio. Fue como si la quietud que presenciaba tras aquella violencia lo ayudara a ver más allá del ciclo de la vida y la muerte. Ante aquella destrucción, el joven Gautama supo que la vida, la muerte, el sufrimiento y el mundo que lo rodeaba eran ilusorios. Trascendió la ilusión, sumergiéndose en un momento de pura dicha. Cuando recordó aquella alegría de la infancia, se levantó, se comió un plato de arroz con leche y se fue a buscar un árbol bajo el que sentarse. A orillas del Falgu encontró una higuera sagrada, y allí se sentó a meditar como había hecho de niño. Después de pasar tres días y tres noches bajo el árbol, Gautama logró alcanzar aquel mismo estado de iluminación que había experimentado en su infancia: el nirvana. Se había liberado del ciclo de la vida y la muerte. Se había convertido en Buda.

O al menos eso es lo que cuenta la leyenda. Gautama pudo haber sido realmente un príncipe o no, y pudo haber seguido o no aquel camino tras haber visto a un anciano, a un enfermo y a un muerto. No lo sabemos con certeza. Sabemos que pasó un tiempo como asceta, y es probable que recordara un momento de dicha de su infancia, aunque es casi seguro que no se limitó tan sólo a encaminarse hacia el árbol —hoy conocido como Árbol Bodhi (o «árbol de la iluminación») — y resolverlo todo en cuestión de días. Su cuerpo habría necesitado semanas, incluso meses, para recuperarse de los estragos del ayuno que había estado siguiendo. Lo más probable es que pasara algún tiempo pensando y desarrollando sus ideas antes de dar al fin con la más importante.

En realidad, una buena parte de su nueva idea no era tan nueva. Lo que hizo el Buda fue basarse en las creencias de su cultura y

reinterpretarlas, condensarlas. Lo que se le ocurrió a él se conoce hoy como las Cuatro Nobles Verdades, de las que ya conocemos las tres primeras:

1. Existe el sufrimiento.
2. La causa del sufrimiento es el deseo.
3. La vía para escapar al sufrimiento es el nirvana (o en el caso del hinduismo, conectar con tu envoltura dichosa).[8]

Hasta aquí nada especial. Pero la última noble verdad era algo único: hay un camino hacia el nirvana. Y ese camino pasaría a conocerse como el Noble Óctuple Sendero.

A veces el Óctuple Sendero se divide en tres partes. La primera consiste básicamente en hacerse budista, mientras que la segunda se resume en ser una buena persona. La tercera parte es la que te lleva al nirvana, y tiene que ver con el deseo. O al menos con algo similar. Para explicarlo, examinemos una leyenda correspondiente a un momento posterior en la vida del Buda.

ANTIGUAS EMOCIONES BUDISTAS

Cuando el Buda era ya bastante anciano,[9] se fue a vivir a una ciudad del norte de la India llamada Vaishali (o Vesali).[10] Por entonces aquella región era célebre por el predominio de otra creencia: el jainismo, una religión caracterizada por un profundo compromiso con el ascetismo y la no violencia hacia todos los seres vivos. Uno de aquellos jainistas, Saccaka, afirmaba que podía derrotar a cualquiera en un debate. Se jactaba de que hasta un «insensible tocón» «se conmovería, estremecería y temblaría» ante la fuerza de sus argumentos.[11] Como cabría esperar, al saber que el Buda estaba en la ciudad, lo desafió a un debate, amenazando con «machacarlo» intelectualmente.[12]

Saccaka, que no era lo que se dice un hombre timorato, reunió a un grupo de espectadores y los condujo a la sala donde aguardaba el Buda, listo para la batalla. El Buda respondió a la pregunta inicial de

Saccaka. Luego le preguntó a su vez: «¿Es posible controlar tu cuerpo, tus sentidos, tus sentimientos, tus pensamientos y tu conciencia?» Saccaka guardó silencio. El Buda preguntó nuevamente. Nada. Preguntó una vez más. Pero Saccaka no tenía respuesta. El Buda aprovechó para impartir sus enseñanzas:

> Fuiste tú quien hizo esa afirmación ante la asamblea de Vesali... Ahora hay gotas de sudor en tu frente que han empapado tu vestimenta exterior y caen al suelo. Pero no hay sudor en mi cuerpo.[13]

Saccaka «se sentó en silencio, consternado, con los hombros caídos y la cabeza gacha, taciturno y sin respuesta alguna». ¿Por qué el Buda permaneció tranquilo mientras Saccaka sudaba y desfallecía? ¿Y qué relevancia tienen esas cinco cosas sobre las que le preguntó el Buda: el cuerpo, los sentidos, los sentimientos, los pensamientos y la conciencia?

El Buda no sudaba porque había dominado el séptimo paso del Óctuple Sendero: la atención correcta o conciencia plena. Este paso consiste en ser consciente de todo lo que sucede a tu alrededor, y no está lejos de la práctica de la atención plena que hoy día prescriben muchos expertos en salud mental. Ser consciente es prestar atención a todo lo que te rodea. Se trata de no pensar en el pasado ni soñar con el futuro, sino estar en el «momento». Los antiguos practicantes budistas de la conciencia plena lograban ese objetivo mediante el dominio de lo que llamaban los Cinco Agregados del Apego, o *skandha*. Ésa es la respuesta a la pregunta del Buda: cómo controlar tu cuerpo, tus sentidos, tus sentimientos, tus pensamientos y tu conciencia. En el núcleo de todo ello residen dos tipos de deseo.

El primero de esos deseos es el apego (*upadana*), una especie de deseo hedónico «pegajoso» que, según el budismo tradicional, nos consume en todos los niveles. Es la razón por la que nos aferramos a la existencia, reencarnándonos constantemente en lugar de alcanzar el nirvana. El *upadana* también nos hace permanecer en silencio en lugar de admitir que no podemos responder a una pregunta y arruinar nuestra reputación. Como ocurría con el concepto hindú de *kama*, el apego nunca puede satisfacerse: siempre andará buscando «esto y

aquello, aquí y allá (*tatra tatra abhinandini*)».[14] El apego se compone de varias partes o «agregados».

El primer agregado del apego es nuestro cuerpo o forma: *rupa*. El cuerpo en sí no puede controlarse, pero se considera que es una ventana a nuestros otros agregados. En los textos fundacionales budistas hay descripciones de personas «enjutas, feas y desdichadas», «de tez amarillenta y con las venas de las extremidades hinchadas», lo que significaba que no tramaban nada bueno.[15] Ser plenamente consciente de tu propio cuerpo —observar si se te hinchan las venas o si empiezas a sudar— puede darte un atisbo de los otros agregados: *sanna*, *vedana*, *vinnana* y *sankhara*.

Para que tu cuerpo reaccione, debe haber algo a lo que reaccionar. En el inicio de este proceso se halla la percepción, o *sanna*. Es la capacidad de conocer el mundo que nos rodea a través de nuestros sentidos. Esas percepciones generan sentimientos indeseables, o *vedana*. Los *vedana* son sensaciones básicas que producen placer, dolor, o esos sentimientos neutros que no resultan demasiado dolorosos, pero tampoco especialmente placenteros: sentimientos insulsos, como el que uno experimenta cuando se aburre como una ostra. Si no controlas las sensaciones placenteras, éstas conducen a deseos hedónicos más oscuros como la lujuria, la codicia y la obsesión. Si no refrenas tus sentimientos dolorosos, éstos pueden convertirse en ira, temor y tristeza. Si no logras dominar tus sentimientos neutros, acabarás sintiendo hastío. El Buda nunca perdía el control de sus sentimientos porque, mediante la aplicación de un deseo motivacional y cognoscitivo de segundo orden que examinaremos dentro de un momento, sabía cómo mantenerlos a raya.

El siguiente agregado es la conciencia, o *vinnana*. Actúa en estrecha correlación con los otros agregados, pero éstos pueden descarriarla si permiten que entren en juego tres aflicciones o venenos: *moha* (engaño, confusión), *raga* (codicia, fijación) y *dvesha* (aversión, odio). Durante la discusión de Saccaka con el Buda, el engaño de aquél le llevó a experimentar sentimientos dolorosos, sudar profusamente y en última instancia agachar la cabeza. El problema es que estos primeros cuatro agregados escapan a nuestro control directo, a menos que

aprendamos a dominar el segundo tipo de deseo budista, o *chanda*.

El *chanda* es fundamental en el budismo. Es un deseo que te ayuda a seguir el Óctuple Sendero manteniendo a raya el apego. Dicho de otro modo: en un extraño giro de los deseos de segundo orden, el *chanda* es el deseo de no desear. Los lectores más sagaces quizá hayan advertido enseguida que *chanda* es justamente el prefijo antepuesto al nombre de Ashoka cuando se le conocía como Chandashoka, Ashoka el Monstruo o el Cruel. No es casualidad: para el Buda, el *chanda* era un monstruo; era cruel, tortuoso y brutal. Nadie dijo nunca que alcanzar el nirvana fuera tarea fácil, pero resultaba esencial domar a aquella bestia si uno quería controlar sus pensamientos, o *sankhara*.

Los *sankhara* constituyen el engranaje en torno al cual giran los otros agregados del apego. También son la base del *chanda*. Si no se mantienen a raya, los pensamientos pueden descontrolarse. Saccaka no podía controlar sus *sankhara*. No había alcanzado el dominio del *chanda*, por lo que no tenía ningún deseo de controlar sus pensamientos ni sus sentimientos. Sentía el ansia (*tanha*) de demostrar lo inteligente que era. El ansia genera lujuria, codicia y obsesión, y puede conducir al apego, que a su vez puede conducir al *dukkha* (sufrimiento).

La buena noticia es que el Buda nos enseñó a todos cómo dominar el *chanda*. Empiezas por ceñirte al paso número seis del Óctuple Sendero: el esfuerzo correcto. Reemplazas la codicia por la alegría ante el éxito de los demás (*mudita*). Desechas el odio, y restauras la bondad (*metta*) y la compasión (*karuna*). Luego sigues con el séptimo paso, la atención correcta o conciencia plena. Te apartas del engaño de la existencia y te sumerges en la percepción o perspicacia budista (*punna*, *vipassana*) de que —a diferencia de lo que enseñan las creencias hindúes— no existe el verdadero yo. De hecho, no hay ningún yo en absoluto. Una vez dominas todo esto, estás listo para dar el último paso: el *samadhi* correcto, una forma de meditación particularmente profunda que es la que puede conducir al nirvana.

El Buda comprendió que las personas se veían consumidas por un tipo de deseo equivocado. Él creía que lo que nos mantenía atados al ciclo interminable de la vida y la muerte era el apego y los agregados

que lo originan: el cuerpo (*rupa*), la concepción del mundo formada a través de los sentidos (*sanna*), los sentimientos indeseables (*vedana*) y los pensamientos incontrolados (*sankhara*). Todo ello nos llevaba a centrarnos exclusivamente en este mundo; un mundo que, para el Buda, era una ilusión. Para escapar de esa ilusión, uno debía concentrarse en el tipo de deseo correcto —*chanda*— y utilizarlo para seguir el Óctuple Sendero. El Buda pudo mantener la calma durante el debate porque su *chanda* era perfecto y estaba perfectamente centrado en él, mientras que en el caso de Saccaka no ocurría lo mismo. Para controlar su mente, el Buda mantenía a raya sus sentimientos, y su cuerpo lo obedecía. La recompensa sería la iluminación, el nirvana: la posibilidad de escapar del ciclo de la vida y la muerte.

LA CONDUCTA DE ASHOKA TRAS SU CONVERSIÓN

En Kalinga, Ashoka llegó al que sería un punto de inflexión en su vida. Los tipos de deseo en los que se había educado, los del hinduismo, no le servían. Evitar la aflicción manteniéndose en su camino sólo parecía causar más aflicción. Se aferraba a su *dharma*, pero éste no lo conducía a la dicha. Cuando los misioneros budistas le explicaron que el problema residía en el apego, la idea debió de haberle parecido atractiva. Y su transformación al abandonar una concepción del deseo por otra resultaría absolutamente espectacular.

La razón de que hoy sepamos lo que sabemos de esa transformación es que su historia quedaría grabada de forma indeleble. En concreto, tallada en piedra. Ashoka mandó grabar una colección de treinta y tres edictos en rocas y pilares de piedra situados en más de treinta puntos distintos repartidos por todo su imperio. Algunos se grabaron en las lenguas locales; otros en su propio idioma; otros se tallaron en las lenguas de sus vecinos, como el griego y el arameo. Uno de estos edictos de piedra nos cuenta qué fue lo que le sucedió a Ashoka durante la guerra para desencadenar su transformación: «Al conquistar Kalinga, el Amado de los Dioses [Devanampriya] sintió remordimientos, pues, cuando se conquista un país independiente, la matanza, la muerte y la deportación de la población resultan

extremadamente dolorosas para el Amado de los Dioses.»[16] La campaña contra Kalinga había conmocionado profundamente a Ashoka, y le había llevado a reconsiderar su vida y su religión.

El propio Ashoka contaba que durante un tiempo había estado estudiando el budismo antes de decidir tomárselo en serio. Uno de sus edictos reza: «He sido lego budista [*upasaka*] durante más de dos años y medio, aunque durante un año no hice demasiados progresos. [Ahora] me he acercado a la comunidad [de monjes, o *samgha*] y me he vuelto más ferviente.»[17] El compromiso con su nueva fe se manifestaría no sólo en sus declaraciones grabadas en piedra, sino también en un apoyo real y efectivo al budismo. Construyó estupas y templos budistas en todo su imperio. Envió instructores para enseñar el budismo a aquellos de sus súbditos que no podían leer sus edictos, y misioneros a los territorios vecinos para difundir la fe. Dejó de comer carne y elaboró una larga lista de las clases de animales que sus súbditos podían y no podían comer. Reemplazó la violencia asociada a la tradicional caza real por una alternativa más pacífica: un recorrido por todos sus territorios. Plantó huertas de mangos y cavó pozos junto a las carreteras para aliviar a los viajeros agotados. Hizo una peregrinación personal al propio Árbol Bodhi. Incluso se cree que fue él quien convocó el Tercer Concilio Budista, donde, además de erradicar a los infiltrados de otras religiones, decididos a desacreditar la nueva fe de su emperador, se organizaron las partes más importantes del Canon Pali —el conjunto de las grandes escrituras antiguas del budismo— en un texto coherente. Ashoka era un hombre transformado.

El nuevo deseo que había pasado a ocupar un lugar central en la vida de Ashoka a buen seguro también tuvo consecuencias más allá de su imperio. Algunas de las áreas que se supone que recorrieron sus misioneros —como las actuales Sri Lanka, Tíbet, Birmania y Tailandia — son todavía hoy mayoritariamente budistas. Varios historiadores, como Romila Thapar, profesora emérita de la Universidad Jawaharlal Nehru, creen que la difusión del budismo en estos países debe atribuirse más que nada al apoyo de los comerciantes, mercaderes y gremios locales antes que a los misioneros de Ashoka.[18] Pero al

margen de que la influencia de Ashoka fuera mayor o menor, apenas puede dudarse de que la tuvo. Un instante de sufrimiento en lo más encarnizado de la batalla y un cambio en su concepción del deseo lo llevaron a potenciar lo que hasta entonces era un sistema de creencias bastante secundario. Son, pues, las emociones, y no los actos, las que subyacen al surgimiento y el desarrollo doctrinal de una de las grandes religiones del mundo.

UNA VÍA EMOCIONAL HACIA EL CRISTIANISMO

A pesar de sus diferencias superficiales, existen numerosas similitudes entre las concepciones de la emoción en la antigua Grecia y la antigua India. Ambas culturas consideran cruciales el placer y el dolor. Ambas sostienen que el deseo puede ser peligroso, y ambas creen que debe controlarse. Ambas sugieren que los pensamientos y los sentimientos suelen estar interrelacionados, como lo están los actos y las percepciones del mundo. Obviamente, estas dos antiguas visiones de la emoción son bastante distintas de nuestra concepción moderna.

La visión budista de la emoción modelaría el mundo de Oriente, donde la concepción del deseo que fundamenta el budismo se extendería por toda Asia y llegaría hasta China, donde pasaría a formar parte de la base emocional de la futura nación unificada.

En 2021 había alrededor de 535 millones de budistas en todo el mundo.[19] Su sistema de creencias hunde sus raíces en la forma como el Buda concibió la emoción y en su deseo de librarse de todo deseo, salvo, claro está, el deseo de no desear. El efecto que tuvieron los sentimientos en el Buda contribuiría a la larga a modelar buena parte de la historia asiática. Su concepción del control emocional refuerza, aún hoy, la mayoría de las ideologías asiáticas. En posteriores capítulos veremos cómo todavía influyen en los pensamientos chino y japonés casi dos mil años después de su formación.

Lo mismo ocurre con las numerosas variantes del hinduismo, sólo que a mayor escala. En 2021 había en todo el mundo alrededor de mil doscientos millones de personas luchando por mantenerse fieles a su

dharma, una lucha de naturaleza emocional. El hinduismo, con todos sus hermosos matices de complejidad, es una religión de deseos. Como el budismo, tiene que ver con identificar el tipo de deseo correcto. No necesariamente el deseo de no desear, que es un rasgo peculiar del budismo, sino en este caso el de realizar tu *dharma*: ser lo que debes ser y quien debes ser. Y en todo un subcontinente del globo, y también fuera de él, un enorme número de personas vive, trabaja y vota con esta idea en mente. Sin embargo, este tipo de control emocional no es exclusivo de las religiones de Oriente.

Es muy probable que estas concepciones indias contribuyeran a configurar la filosofía griega que conocemos como estoicismo. Y sería esta última la que san Pablo combinaría con la concepción de las emociones de su propio pueblo (los antiguos hebreos) para crear una línea de pensamiento cristiano que hasta hoy continúa siendo predominante. Sigamos, pues, los pasos de san Pablo en su andadura para adaptar las ideas judías sobre los sentimientos a las sensibilidades romanas, contribuyendo así a poner en marcha otra de las grandes religiones del mundo.

3

Las pasiones paulinas

Alrededor del año 58 d.C., un hombre llamado Pablo entró en el Templo de Jerusalén. Según un libro apócrifo conocido como los *Hechos de Pablo y Tecla*, era un hombre menudo, de andares vacilantes y pobladas cejas negras, con una espesa barba oscura y un rostro ovalado cuya penetrante mirada parecía casi sobrenatural. En conjunto, su aspecto físico le daba un gran carisma. Pero su llamativa apariencia iba acompañada de una franqueza brutal y una confianza en sí mismo casi inquebrantable.[1] Le gustaba hablar, y cuando lo hacía la gente solía escucharle.

Aquel día, todos los presentes en el templo habían oído hablar de él. Habían oído decir que era un alborotador, que no sólo estaba convirtiendo a los gentiles a su nueva versión del judaísmo, sino que también les decía que no necesitaban seguir las costumbres judías ni circuncidarse. Para ellos, eso significaba que estaba desobedeciendo la ley mosaica y había dado la espalda al judaísmo. Pablo quería demostrarles que nada podía estar más lejos de la verdad, de modo que se afeitó la cabeza y acudió al templo para realizar un ritual de purificación de siete días. Quería mostrar a los judíos de Jerusalén que en el fondo seguía siendo uno de ellos.

Su iniciativa resultó espectacularmente contraproducente. Hacia el final de la semana corrió la voz de quién era el recién llegado. Cuando la identidad de aquel extraño que hablaba en griego se difundió entre los asistentes al templo, se produjo un estallido de ira. Alguien de entre la multitud lo empujó con fuerza, al tiempo que gritaba pidiendo ayuda.

> ¡Israelitas! ¡Ayúdennos! Éste es el individuo que anda por todas partes enseñando a toda la gente contra nuestro pueblo, nuestra ley y este lugar. Además, hasta ha

metido a unos griegos en el templo, y ha profanado este lugar santo.[2]

Sacaron a Pablo a la fuerza del edificio y lo arrastraron por las calles de la ciudad. A él no le cupo duda de que se encaminaba a una improvisada ejecución. Por suerte para él, un centurión y su guardia se abrieron paso entre la vociferante multitud y se lo llevaron preso.

Hoy día no es habitual que la actuación de un solitario resentido inspire ese tipo de furia multitudinaria. Pero los asistentes al templo veían a Pablo como algo más que un simple alborotador; era lo peor que se podía ser: un idólatra, un hombre que profanaba abiertamente su lugar de culto y sus tradiciones. La repugnancia (o algo parecido) y la necesidad de borrar a Pablo de la faz de la Tierra los consumían; los antiguos hebreos tenían su propio régimen emocional, y Pablo estaba violándolo. Tuvo suerte de que los romanos aparecieran cuando lo hicieron.

Este ataque constituye una vívida demostración del régimen emocional de los fariseos bajo el que vivía Pablo, uno de los dos regímenes emocionales que regían su vida (más adelante volveremos a hablar de los fariseos con algo más de detalle). El otro régimen emocional era el de los romanos. Esta doble identidad desempeñaría un papel no menor en la importancia de Pablo en la historia de la cristiandad. De hecho, su influencia en el cristianismo resulta inestimable. Para empezar, las cartas que escribió y pasaron a formar parte del Nuevo Testamento —las llamadas epístolas paulinas— sólo se ven superadas por los Evangelios en la frecuencia con que se citan por parte de los practicantes de la fe cristiana. En un nivel más práctico, sin la insistencia de Pablo en la idea de que el cristianismo era una religión para todos, y no sólo para el pueblo judío, resulta poco probable que hubiera llegado a tener el enorme impacto global que ha tenido.

Con frecuencia se debate cómo aquel hombre, que era hijo de un fabricante de tiendas de campaña y originario de lo que hoy es el sureste de Turquía, llegó a desempeñar un papel tan importante. Pero hay un aspecto de su historia que a menudo se pasa por alto: el hecho de que supo fusionar de manera fructífera la forma en que los hebreos

concebían sus sentimientos con el modo en que los griegos concebían los suyos. A continuación haremos un viaje a través de los dos mundos emocionales de san Pablo, comenzando por aquel en el que nació, el mismo de quienes intentaron matarlo en Jerusalén. Pero antes vamos a conocerlo un poco mejor.

LA VIDA DE SAN PABLO

Pablo —o Saulo, como lo conocían sus correligionarios judíos (y como aparece tradicionalmente en los textos hasta su conversión)— nació en algún momento entre los años 5 a.C. y 5 d.C. en la ciudad de Tarso, en la región de Cilicia. Pese a ser una provincia romana, Cilicia era un crisol de ideas y culturas: su población era mayoritariamente una mezcla de griegos y judíos. Los griegos no conocían a Pablo como Saulo, sino que lo llamaban por su nombre romanizado, que con toda probabilidad debía de ser algo así como «Fulanus Menganus» Paulus (al estilo de, por ejemplo, Gaius Iulius Caesar). No tenemos ni idea de cuáles eran esos dos primeros nombres de Pablo, pero el mero hecho de que tuviera un nombre romano implica que los miembros de su familia probablemente eran *cives romani*, ciudadanos romanos. Eso otorgaba a Pablo ciertos derechos, como la libertad para viajar y la protección frente a las turbas airadas.

Aunque vivía en una parte del mundo de habla griega, a Saulo lo educaron como un celoso miembro de una facción de judíos llamados fariseos. Sus padres intentaron mantenerlo alejado de las modernas ideas griegas y romanas hacia las que podía sentirse atraído en virtud de su ciudadanía. Lo educaron en casa, inculcándole la creencia de los fariseos en la venida del Mesías y el Día del Juicio. Cuando tuvo edad suficiente, lo enviaron a Jerusalén para estudiar con un legendario maestro llamado Gamaliel. Pablo era un estudiante modelo, y no tardó en convertirse en un dotado jurista que parecía destinado a ocupar un puesto en el Gran Sanedrín, la corte suprema judía. Una de sus primeras tareas fue presenciar el juicio y la ejecución de un hombre llamado Esteban (es posible que incluso llegara a participar en el juicio). Esteban era miembro de una nueva secta disidente de judíos

que creían que el Mesías había llegado ya. Después de este encuentro, Pablo empezó a obsesionarse algo más de lo razonable con aquella nueva camarilla, un grupo que hoy conocemos como cristianos. Gamaliel había mostrado cierta indulgencia hacia ellos, pero esa tolerancia no se contagió a su protegido, que se convenció de que los cristianos y el cristianismo debían ser erradicados.[3]

Para cuando entró en la treintena, Saulo dedicaba casi todo su tiempo a descubrir sectas cristianas ocultas en torno al área de Jerusalén. Una vez localizadas, su trabajo consistía en utilizar su considerable conocimiento legal para perseguirlas. En un buen día, eso significaba expulsar a sus miembros de la región. En un día excelente —al menos para él— incluso lograba que se los juzgara por blasfemia. Y los mejores días los hacía ejecutar. Hay que decir que su contacto con las ideas cristianas no era desdeñable: es casi seguro que conocía y entendía bastante bien la doctrina básica, y utilizaba su conocimiento de lo que consideraba creencias malignas y heréticas para erradicarlas. Pero de pronto todo cambió.

Un día, Saulo escoltaba a un grupo de cristianos presos de Jerusalén a Damasco para entregarlos a las autoridades, mas antes de llegar a esta última ciudad, de repente se vio rodeado por una luz cegadora y oyó una voz que le preguntaba: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» Saulo, confundido pero claramente consciente de que aquélla era la voz de un ser dotado de un gran poder, respondió: «¿Quién eres, Señor?» La voz le dijo: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues... Levántate y entra en la ciudad, que allí se te dirá lo que tienes que hacer.» Las personas que viajaban con Saulo oyeron la voz, pero no vieron la luz. Durante los días siguientes tampoco Saulo vio nada, pues el poder que había vislumbrado lo había dejado ciego. Dos días después, un cristiano llamado Ananías acudió a la casa en la que se hospedaba Saulo. Éste esperaba su llegada, ya que un día, mientras estaba rezando, había tenido una premonición de la visita, de modo que le hizo pasar. Entonces Ananías le impuso las manos sobre los ojos, y en ese momento «cayó de los ojos de Saulo algo como escamas, y recobró la vista». Saulo fue bautizado, y en lo sucesivo pasó a llamarse Pablo.[4]

Existe cierta discrepancia en torno a la historia de la conversión de Saulo en el camino a Damasco. La mayor parte de este relato aparece en el libro de los Hechos de los Apóstoles, una obra cuya autoría y autenticidad se desconocen. Pero tanto si creemos que la historia es completamente cierta como si pensamos que se trata de una metáfora, de una alucinación o del resultado del impacto de un rayo o de un ataque epiléptico, el hecho es que cambiaría a Pablo y transformaría el cristianismo para siempre.[5]

Como fariseo, Saulo ya debía de creer en la futura venida del Mesías para anunciar el fin de los tiempos, el día en que todos resucitarían de entre los muertos y serían juzgados.[6] No obstante, en el camino a Damasco, ya fuera en virtud de la meditación y la oración, por tener una experiencia cercana a la muerte o debido a la intervención divina, Saulo comprendió algo: el hombre sobre el que aquellos cristianos no dejaban de parlotear —Yeshua ben Yosef, más conocido hoy como Jesús— encajaba en todos los aspectos en la descripción del Mesías. Aquella revelación no sólo implicaba que Jesús era quien decían que era, sino también que había comenzado el fin de los tiempos. Saulo tenía trabajo que hacer.

A partir de ese momento, Pablo se tomó con tanto celo su fe cristiana como se había tomado antes su judaísmo. Aprovechó la libertad para viajar de la que gozaba para recorrer una gran parte del Imperio romano predicando el cristianismo y ganando adeptos para la nueva religión. El problema era que predicaba a todo el mundo, y a muchos judíos y cristianos eso no les gustaba. Como cabría esperar, los judíos pensaban que el cristianismo era una herejía, una opinión que el propio Pablo compartía antes de su conversión. Pero sus correligionarios cristianos también creían que era una herejía predicar a los gentiles. En aquellos primeros días, los cristianos se consideraban una secta hebrea cuyas enseñanzas debían seguir siendo exclusivamente judías.

El cristianismo nunca ha sido una creencia única y monolítica. Se fracturó en diversas facciones casi tan pronto como empezaron a circular los relatos sobre la resurrección de Jesús, pero algo en lo que todos los cristianos estaban de acuerdo era en que la única diferencia

real entre ellos y el resto de judíos es que los cristianos creían que el Mesías había llegado ya, mientras que los demás judíos pensaban que todavía estaba por venir. Si había venido el Mesías, como creía Pablo a pies juntillas, eso significaba que pronto llegarían los últimos días. Había que avisar a la gente para que pudiera salvarse, y para Pablo eso abarcaba a todo el mundo. De modo que se lanzó a difundir la noticia tanto entre los judíos como entre los gentiles, lo que requería conectar con las emociones de las personas. Era una aventura arriesgada.

AVERSIONES IMPÍAS

Como ya hemos dicho antes, Pablo creció bajo el yugo de dos regímenes emocionales rivales. El primero de ellos es el derivado de su legado judío. Lo que hace interesante este régimen es el hecho de que tenemos una cierta idea de lo que *sentían* realmente los judíos en aquella época. Quizá te sorprenda saber lo raro que resulta algo así, pero la mayoría de las fuentes históricas que describen sentimientos sólo hablan de lo que *hacen* las emociones o de lo que la gente cree que *son*. Los antiguos textos griegos e indios constituyen un buen ejemplo de ello. Podemos suponer que en última instancia las emociones vinculadas al *eros* hacen sentirte mejor que las asociadas a la *boulesis*, o que el deseo del *chanda* lleva aparejada una percepción de crueldad. Pero en realidad eso no nos acerca a los sentimientos internos de nadie. ¿Qué sentimiento suscita realmente esa percepción de crueldad?

«¿Podemos llegar a saber qué sentía alguien en el pasado?»: he aquí la eterna pregunta que pende sobre la cabeza de todo historiador de la emoción. Por norma general, la respuesta es no. Pero a veces, sólo a veces, hubo personas en el pasado lo bastante reflexivas como para dejar constancia explícita de lo que sentían. Los antiguos hebreos fueron uno de esos grupos de personas reflexivas. Y también escribieron acerca de lo que son y de lo que hacen los sentimientos, de modo que empezaremos por ahí.

El hebreo, como la mayoría de las lenguas, no tiene un equivalente

exacto del término *emoción*. Ello se debe sobre todo al hecho de que —como recordarás que decíamos en la introducción— el concepto de emoción es un invento moderno. Como es obvio, en el Antiguo Testamento hebreo, o en la Torá, afloran muchas emociones de varios tipos. Hay numerosas menciones de la cólera de Dios, de ira, fuego, azufre y una terrible aflicción. También hay mucho amor y compasión. Pero las antiguas emociones hebreas resultan complejas. Los antiguos no interpretaban los sentimientos que hoy traducimos como «amor», «compasión» e «ira» tal como lo hacemos hoy nosotros. Por entonces las emociones no se concebían como fenómenos psicológicos: se basaban en el comportamiento de Dios —Yahvé— y los rituales que lo rodeaban. Para entender lo que eso significa, primero debemos echar un vistazo a la relación de Dios con la emoción tal como se plasma en la Torá.

Cuando los autores de las escrituras judías describen a Yahvé, no lo retratan como un hombre con una larga barba gris ni nada semejante a lo que se ve en el techo de la Capilla Sixtina. La descripción más completa se da en el Éxodo 34, 6-7, en lo que se conoce como los Trece Atributos de la Misericordia. Dichos atributos constituyen más un estudio de personalidad que una descripción física. Según este pasaje, Dios es un ser profundamente emocional. Por un lado, está lleno de una tierna, paternal y cariñosa compasión (*ra-hûm*) combinada con una especie de afectuosa magnanimidad (*wə·ḥan·nūn*). Asimismo, está lleno de bondad y de verdad (*we·’ĕ·me ḥe·seḏ* *ṯ*). Parte de esa bondad se traduce en una profunda fiabilidad o lealtad, la promesa de que os apoyará a ti y a tu familia durante miles de generaciones. También prometía que sufriría nuestros pecados por nosotros (*nōśê awon*).[7] Yahvé es «lento para la ira» (*‘ap·pa·yim ‘e·rek*),[8] pero eso no significa que no pueda enfadarse. Más vale que te arrepientas de tus pecados, porque, si no lo haces, no sólo pagarás tú, sino también tus hijos, los hijos de tus hijos, y también sus hijos. El pecado impenitente obligaba a Yahvé a recordarle a su pueblo que

> Yo, el Señor tu Dios, soy un Dios celoso. Cuando los padres son malvados y me odian, yo castigo a sus hijos hasta la tercera y cuarta generación. Por el contrario, cuando me aman y cumplen mis mandamientos, les muestro mi amor por mil

generaciones.[9]

En resumen: Dios puede ser muy cariñoso y compasivo siempre que hagas lo que se te dice y te disculpes como es debido cuando no lo hagas; pero si pecas y no te arrepientes, tendrás problemas.

Lo que se considera pecado es cualquier cosa que corra el riesgo de repugnar a Dios. Los antiguos hebreos creían que Yahvé se centraba tanto en el pecado no sólo porque éste era intrínsecamente malo para Él, sino también porque provocaba en Él diversos tipos de repulsión. En la Biblia Vulgata Latina, este sentimiento se traduce empleando el término *abominación* (*abominatio*); volveremos a este término cuando hablemos de las brujas más adelante en el libro. Las Biblias modernas a veces utilizan el término *repugnancia* además de *abominación*. Por desgracia, ninguno de estos términos refleja de manera totalmente precisa el concepto original. Para entender por qué, probablemente merezca la pena explorar qué cree la ciencia moderna que es la repugnancia.

UNA CIENCIA REPULSIVA

Empezaré por confesar algo: la repugnancia es mi principal ámbito de estudio. Hice mi doctorado sobre ella; escribo sobre ella; reflexiono sobre ella. En buena parte del mundillo de la historia de la emoción, cuando alguien piensa en la repugnancia, piensa en mí. O eso me han dicho.

Hay quien argumenta que la repugnancia es universal, una especie de emoción guardiana de la moral que todos compartimos. Desde luego mi colega «repugnóloga» Valerie Curtis lo ve de ese modo. Piensa que evolucionamos para sentir repulsión y de ese modo poder evitar esos objetos, animales y personas que nos pueden hacer enfermar. Ella denomina a su planteamiento la «teoría de evitación de parásitos», o TEP. Para Curtis, la razón por la que también los actos inmorales nos resultan repulsivos es que éstos constituyen una especie de contaminación. Creemos que la gente obra mal porque de algún modo está infectada, y que su infección podría contagiarse.[10]

Sin embargo no estoy seguro de que Curtis esté en lo cierto, al menos no del todo. Y no soy el único. El desaparecido pionero de la neurociencia Jaak Panksepp no creía que la repugnancia fuera una emoción universal. Él se preguntaba: «Si consideramos que la repugnancia sensorial es un sistema emocional básico, ¿por qué no incluir el hambre, la sed y la fatiga?»[11] Ésa es una buena pregunta, que resulta difícil de responder. Lo que sí sabemos con certeza es que a diferentes personas les resultan repulsivas distintas cosas, y ésa es una característica fundamental de la repulsión.

Por ejemplo, casi todas las culturas ingieren algún tipo de alimento que otras consideran asqueroso. Escocia tiene el *haggis*: estómago de oveja relleno de cebada y otros ingredientes que preferirás no saber. En Suecia la gente disfruta del *surströmming*, un plato de arenque que se deja fermentar durante al menos seis meses en una lata. Créeme: la apertura de la lata libera uno de los hedores más potentes que pueden olerse. En Cerdeña hay un famoso queso llamado *casu marzu* que contiene gusanos vivos que le proporcionan un extra de proteínas. Muchas culturas y bastantes gurús de la medicina alternativa estilo New Age prescriben la ingestión de orina y heces, humanas o no, como remedio medicinal. De modo que, en lo que a repugnancia se refiere, los humanos somos un grupo extraño. Lo que nos diferencia no es sólo aquello que nos repugna: también son distintas las propias palabras y conceptos que empleamos para describirlo.

Queso *casu marzu* (fotografía de Shardan).

No hace falta retroceder mucho en la historia para comprobar que la repugnancia no es tan universal como cabría imaginar. Por ejemplo, el término inglés que tiende a traducirse como «asco» o «repugnancia», *disgust*, hace referencia concretamente al tipo de repulsión que se describe en la mayoría de los artículos de psicología, un hecho derivado sobre todo del predominio de las revistas de lengua inglesa en esa disciplina. Esta forma de repulsión consiste más que nada en no mirar, tocar, oler o probar algo porque nos hace sentir náuseas. Encontrarnos con algo así también nos lleva a adoptar una determinada expresión facial que en general se conoce como «cara de asco». Seguro que no te cuesta nada imaginártela: nariz arrugada, ceño fruncido y labios curvados hacia abajo.

En cambio, el término alemán que suele traducirse como «repulsión», *ekel*, no invoca necesariamente la náusea. En general significa «alejarse de algo desagradable o evitarlo», y en un principio podía ser consecuencia, por ejemplo, de que a uno le hicieran cosquillas. La palabra francesa *dégoût* también resulta un tanto

distinta, ya que incluye el hastío que experimentas cuando has tenido un exceso de algo bueno: una porción de pastel de más, demasiado perfume, pasarte de la raya con los adornos... Y las diferencias siguen de un idioma a otro y de una cultura a otra. Mi impresión es que tenemos algún tipo de sentimiento protector de repulsión que nos impide comer, oler o incluso tocar una manzana podrida. Pero —como seguro que a estas alturas ya tendrás claro— la emoción es mucho más que un estímulo seguido de una respuesta.

LA REPULSIÓN DE DIOS

Los antiguos hebreos tenían varios términos para definir los numerosos tipos de repugnancia que experimentaba Yahvé. *Shaqats*, o *sheqets*, era la que más se acercaba a ese ¡puaj! que en tiempos modernos asociamos a la repugnancia. Era lo que sentía Yahvé si comías o incluso tocabas ciertos animales impuros, como el cerdo y los mariscos.[12] Otro tipo de repugnancia era la que reflejaban los sentimientos de *toebah* y *taab*, que incluían un matiz tanto de odio como de repulsión. Los causaban aquellas personas y objetos que eran ritualmente impuros o inmorales, y tenían más que ver con una aversión activa que con una repulsión física.[13] Lo peor de todo eran los arranques de profunda ira y repugnancia que denotaban los términos *shiqquts* y, con menor frecuencia, *gaal*. Tal vez lo que más se acerca hoy en día al concepto de *shiqquts* sea el tipo de sentimientos que experimentamos frente a quienes cometen crímenes moralmente repugnantes como la pedofilia: una mezcla de repugnancia y rabia. Asimismo, se dice que Yahvé experimenta el sentimiento de *gaal* cuando se encuentra con una flagrante idolatría. La idolatría era poco menos que el mayor de los pecados. No consistía sólo en adorar a un ídolo o a otro dios, sino en hacerlo además en el templo, en el espacio sagrado de Dios. Para los culpables de idolatría no había arrepentimiento posible; debían ser ejecutados, borrados de la faz de la Tierra.

Hacer cualquier cosa que suscitara esas aversiones en Yahvé era cometer pecado, y se corría el riesgo de sufrir un castigo durante

cuatro generaciones. Los diez mandamientos forman parte de una larga lista de cosas que suscitaban la repulsión de Dios, una lista que se extiende a través de los cinco primeros libros de la Biblia, el llamado Pentateuco. Los agravios van desde utilizar pesos y medidas irregulares hasta comer mariscos, pasando por vestir dos tipos distintos de tejido a la vez, codiciar lo ajeno, robar y asesinar. En su mayor parte, los antiguos textos hebreos sólo describen lo que sentía Yahvé con respecto a todas esas cosas. Pero, como ya he mencionado antes, en ocasiones también describen lo que sentían los propios hebreos.

Para estos últimos, las emociones eran de naturaleza visceral. El corazón era la sede de la voluntad, del intelecto y de ciertos sentimientos como la amabilidad. Los riñones, *kilyot*, eran los que albergaban las emociones más profundas del alma. Era ahí donde se experimentaba esa especie de intuición que uno tiene cuando percibe vagamente que algo no marcha bien. El hígado, *ka'veid*, era la sede de la gloria y el honor. La nariz, *aph*, derivaba su nombre de *anaph*, que se traduce como «inspirar hondo» o «resoplar de rabia» (la expresión bíblica antes mencionada «lento para la ira» —*'ap·pa·yim 'e·rek*— significa literalmente «largas fosas nasales»; esto no suponía un insulto, sino la mera observación de que se necesitaba mucho para colmar las fosas nasales de Dios). El útero (*rechem*) estaba ligado a una profunda compasión, similar a la de una madre y no muy distinta de la *ra-hûm* de Yahvé. Así pues, los antiguos judíos «sentían» de lleno las emociones hasta lo más hondo de sus entrañas. Pero esos sentimientos internos formaban parte de una concepción más amplia del cuerpo que estaba estrechamente ligada a las normas de la sociedad, que consideraba que el sufrimiento físico, emocional y social eran una misma cosa.

Para los antiguos hebreos, los sentimientos iban de la mano de sus prácticas rituales. El amor y el afecto emanaban del cumplimiento de la ley otorgada por Yahvé; ser un miembro útil de la sociedad te hacía feliz. El pecado era algo que uno intentaba evitar de forma activa, puesto que pecar era desobedecer las leyes de Dios. Es posible que los sentimientos que provocaban esas transgresiones fuesen similares a los

diversos tipos de repulsión que la gente atribuía a Yahvé. Más allá de si los humanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios o si éste fue creado a imagen y semejanza de aquéllos, el caso es que las descripciones que proporciona el Pentateuco sin duda debían de ser un reflejo de las emociones que sentían los propios hebreos. Esos sentimientos podían controlarse mediante determinadas pautas de limpieza ritual. Una excelente forma de aliviar la repulsión —en Yahvé, en los pecadores y en los testigos del pecado— era generar aromas agradables quemando carne y grano en el templo. La mayoría de las veces bastaba pedir perdón con un sacrificio en el que se derramara la sangre de un animal.[14] Cuanto mayor fuera el sacrificio, más poderoso y duradero sería el perdón, y mayor la cantidad de personas que podrían aceptar que se había hecho en su nombre.

IRA EN EL TEMPLO

Para Pablo y los primeros cristianos, los sacrificios del templo se habían visto reemplazados por el sacrificio del Mesías. Jesús, el Mesías —algunos decían que era hijo del mismo Dios—, había ofrecido su propia sangre a Yahvé para reducir su aversión por nuestros pecados y así conceder el perdón a todos. Si la sangre de un animal podía aplacar la cólera de Dios por un breve período de tiempo, la ejecución de su propio hijo le apaciguaba por toda la eternidad, eso sí, siempre que uno creyera que aquella ofrenda se había hecho por su bien. Para los primeros cristianos, el sacrificio de Jesús era el equivalente a una especie de bomba atómica ritual: una expiación tan potente que podía comportar el perdón para todos. Y en opinión de Pablo, eso significaba literalmente *todos*, fueran judíos o gentiles.

Fue su predicación indiscriminada, tanto como lo que predicaba, lo que acarreó problemas a Pablo durante su visita al Templo de Jerusalén. Para los judíos, la idea de que el sacrificio de un hombre bastara para otorgar el perdón a cualquiera que lo desease era una blasfemia. Significaba que no podías pecar, que todo se perdonaba, que la ley no importaba en absoluto. De ahí que los presentes en el

templo, consumidos por el repulsivo sentimiento de *shiqquts* que les despertaba el idólatra que había entre ellos, quisieran a Pablo muerto.

Por más que él proclamara su pureza —pensaban los hebreos—, el hígado de Pablo estaba vacío: carecía de honor. A ojos de los demás asistentes al templo, Pablo era una amenaza; una mácula, un elemento contaminante, un indeseable. Se dedicaba a difundir activamente creencias que la mayoría de los judíos no podían aceptar, y, sin embargo, ahí estaba, en el Templo de Jerusalén, tratando de hacerse pasar por uno de ellos. Aquello era idolatría. No se podía tolerar. Yahvé necesitaba algo más que el aroma de una pequeña barbacoa para permitir que la profanación de su templo quedara sin castigo. La presencia de Pablo en el lugar más sagrado del mundo judío sin duda hizo que al resto de los presentes les dolieran los riñones de malevolencia mientras sus fosas nasales resoplaban de rabia. Estaba provocando un auténtico sentimiento de *gaal* en la gente que lo rodeaba, y, en consecuencia, supusieron que también en Yahvé. La reacción apropiada era expulsar al peligroso idólatra del templo y, a ser posible, borrarlo de la faz de la Tierra.

A pesar de todo el jaleo de Jerusalén, a Pablo se le daba casi tan bien convertir a judíos como enfurecerlos. Comprendía sus emociones, y sabía conectar con ellos empleando un lenguaje y unas imágenes que pudieran entender. Por ejemplo, en cierta ocasión pronunció un discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia —una ciudad situada en lo que hoy es el oeste de Turquía— con el que supo llegar a los corazones y las mentes de los judíos, o, mejor dicho, a sus hígados y riñones. En su discurso, Pablo aludió a la larga relación que los judíos mantenían con Yahvé, quien «soportó su mal proceder en el desierto unos cuarenta años».[15] Y se ganó los honorables hígados de su audiencia al comparar a Jesús con otros grandes hombres de la historia judía: «Les puso por rey a David, de quien dio... testimonio.» Pablo presentó a Jesús como un ser liberado de la muerte e incapaz de suscitar el sentimiento de *shiqquts*, porque «Dios lo resucitó para que no volviera jamás a la corrupción»; y también como una figura de misericordia (*hesed*) y perdón (*nōśê*): «Por tanto, hermanos, sabed que por medio de Jesús se os anuncia el perdón de los pecados.» Una vez

concluido el discurso, el libro de los Hechos afirma que «muchos judíos y prosélitos fieles acompañaron a Pablo y a [su amigo] Bernabé, los cuales en su conversación con ellos los instaron a perseverar en la gracia de Dios».

Que la predicación a sus correligionarios en general diera los resultados previstos estaba muy bien, pero Pablo no deseaba convertir sólo a judíos. Como la mayoría de quienes profesaban el judaísmo, él seguía creyendo que todos los gentiles eran idólatras por definición, aunque también pensaba que el sacrificio realizado por Yeshua ben Yosef era tan grande que incluso ellos podrían prepararse para el juicio inminente, mas sólo si lograba convencerlos de que el sacrificio de Yeshua también se había hecho en su nombre. Para Pablo, la mejor respuesta a la idolatría no era la pena capital, sino el ofrecimiento de una nueva vida. Sin embargo, los argumentos judíos tradicionales no bastaban para convencer a la mayoría de los gentiles, dado que estos últimos no entendían el contexto emocional en el que se habían forjado tales puntos de vista. De modo que debía tomar otro rumbo.

PABLO EL ESTOICO

Esta historia comienza —siete años antes de que Pablo viviera su experiencia cercana a la muerte— con una carcajada, seguida de un murmullo, y luego de un estallido de risas. Y continúa con el sonido de esas risas propagándose desde la colina de Ares, o Areópago, un monte situado cerca de la Acrópolis de Atenas. Los gritos y risotadas probablemente llegaron hasta el Partenón, rebotando en el hermoso mármol blanco y rosa antes de rodar colina abajo hasta llegar a la plaza del mercado que se extendía a sus pies. No era el tipo de risa amistosa que se suscita cuando alguien cuenta un chiste. Era más bien una risa histérica de la peor clase: el regocijo de la burla; la hilaridad del desprecio.

En la cima de la colina de Ares se hallaba el antiguo hogar de la democracia ateniense, el Consejo del Areópago, y en aquel tribunal estaba Pablo. Antes de que se iniciaran las risas, había merecido el suficiente respeto por parte de los miembros de la antigua corte

ateniense como para que éstos se tomaran el tiempo de escuchar lo que quería decirles. Pero como solía ocurrir fuera de Tierra Santa, cuando les habló pensaron que lo que les había dicho era ridículo. Pablo acababa de proclamar ante una sala llena de intelectuales griegos que un hombre había resucitado de entre los muertos. Y no en un sentido espiritual o metafórico: había afirmado que aquel hombre literalmente se había levantado y echado a andar como si nunca hubiera muerto. A los griegos les pareció muy gracioso, y fue entonces cuando sus risas resonaron en el atrio, en el Partenón y en la plaza del mercado de más abajo. Pablo creía que entendía a su audiencia, pero estaba bastante equivocado.

Aunque sus padres intentaron protegerle de la cultura griega, parece que sabía mucho de ella. De hecho, podría decirse que era un experto. Eso no tiene nada de sorprendente, ya que, siendo un judío que vivía en una provincia de habla griega, todos los debates que debió de tener en su juventud con no judíos debieron de ser con toda probabilidad con seguidores del pensamiento griego. Ya de adulto, podía recitar de memoria a Platón y Aristóteles, y estaba muy versado en la filosofía griega más popular de la época, el estoicismo. De ahí que Pablo confiara en su capacidad de convertir incluso a las personas intelectualmente más elitistas de todo el Imperio romano. Y de ahí también que acabara en Atenas, hablando ante la corte del Areópago, en la colina de Ares.

Habían invitado a Pablo a hablar en la corte porque antes había estado predicando en la plaza del mercado, el ágora. Bueno, no puede llamársele exactamente predicar, ya que ese método doctrinario no estaba funcionando como esperaba; así las cosas, decidió imitar a Sócrates situándose en el borde del ágora y formulando preguntas a los transeúntes, mientras iba profundizando poco a poco en sus creencias hasta que se convencían de la resurrección de Jesús. La habilidad de Pablo en el debate se había hecho popular entre dos grupos filosóficos que él conocía muy bien: los estoicos y los epicúreos. Los estoicos —cuyo sistema de creencias era de lejos el dominante en aquel momento en el Imperio romano— querían saber más, de modo que extendieron a Pablo una cortés invitación a

defender sus argumentos en el Areópago. Una vez allí, éste se valió de su gran intelecto y de su profundo conocimiento de la filosofía griega. Sabía que no convencería a una sala llena de académicos burlones de que su mensaje era la verdad, pero en realidad no se dirigía a ellos. La Biblia está llena de relatos en los que se presenta a Pablo y otros apóstoles predicando a un gran número de personas, pero conscientes de que sólo podrían llegar a una fracción marginal de ellas. A buen seguro Pablo se dirigía a otro tipo de espectadores: aquellos que buscaban incansablemente la verdad, aquellos para quienes el estoicismo no bastaba. Para llegar a ellos, sabía que tenía que ganarse sus corazones además de sus mentes. Sabía que debía arriesgarse a que se rieran de él.

Antes de seguir adelante y descubrir qué fue lo que dijo Pablo para suscitar tanta hilaridad, hagamos una pequeña digresión para hablar de qué era el estoicismo y cuál era su probable origen.

Al pensar en los estoicos, la mayoría de la gente imagina a alguien parecido al señor Spock de la serie *Star Trek*: un hombre calmado, sin la menor emoción, que basa todas sus decisiones en la más fría lógica. Pero los estoicos no eran así en absoluto; bueno, al menos no del todo. A diferencia de Spock y los vulcanianos, a los estoicos se les permitía experimentar emociones, y hasta echar mano de ellas a la hora de tomar decisiones. Sin embargo, dichas emociones tenían que ser del tipo apropiado. El estoicismo era más que una filosofía; era una forma de vida. Ser estoico requería dedicación y esfuerzo, ya que resultaba tan esencial en la vida de una persona como podía serlo la religión. Su fundamento residía en cierta versión del régimen emocional de Platón y en la idea de que, para ser virtuoso, había que mantener los sentimientos a raya, pero los estoicos iban más allá y trataban de descubrir cómo controlar sus sentimientos para vivir una vida mejor y más feliz.

Para vivir esa vida más feliz, primero tenías que entender que todas las criaturas vivientes se sienten atraídas hacia aquello que las beneficia y se ven repelidas por aquello que las perjudica. Esto se parece un poco a la forma del bien que definíamos como *eros*: a veces, algo malo puede conducir a un bien mayor, como la amputación de

una extremidad enferma que de lo contrario podría matarte. Pero para un estoico las únicas cosas que son realmente beneficiosas son las que resultan ser también virtuosas, con independencia de lo placenteras que sean. Todo lo demás es «objeto de indiferencia» (*adiaphora*). Obsesionarte con cuánto dinero tienes, tu estado de salud o a qué dios debes adorar no te llevará a la virtud. Eso no significa que haya que ignorar todo lo que no es importante, sino tan sólo que no hay que tomárselo demasiado a pecho. Uno tiene que vivir la vida con la que se encuentra, hacer lo que se espera y no preocuparse por los detalles irrelevantes. Por ejemplo, si resulta que el destino lo ha convertido en un gobernante poderoso, hay elementos de ese papel que son objeto de indiferencia. Éstos pueden incluir proteger sus fronteras, expandir su poder, ordenar ejecuciones, etcétera.

Si crees que todo eso de centrarse en cumplir con el deber con independencia de cómo uno se sienta recuerda un poco al *dharma*, entonces lo que viene a continuación todavía te provocará una sensación más acentuada de *déjà vu*. Los estoicos creían que, para llegar a ser auténticamente virtuoso, tenías que controlar tus deseos y dar tu consentimiento (*sunkatathesis*) sólo a aquellos que fueran en verdad beneficiosos para ti o para la sociedad. Lograr ese consentimiento requería que los adeptos siguieran un complejo sistema de lógica matemática con el que me niego a aburrirte en estas páginas.[16] Baste decir que no podías limitarte a hacer las cosas a tu capricho, puesto que eso se traduciría en *pathē* —las perturbaciones que veíamos en el primer capítulo—, que a su vez generarían aflicción y sufrimiento. Si sólo dabas tu consentimiento a aquello que resultaba auténticamente beneficioso, experimentarías el tipo apropiado de emociones: *eupatheia*.

Los estoicos identificaban cuatro emociones básicas:

1. Las cosas buenas que van a suceder en el futuro pueden suscitar o bien la *pathē* del deseo o bien la *eupatheia* de la aspiración. El deseo es terrible, porque nunca puede satisfacerse. De manera similar al concepto budista de apego, el deseo produce un anhelo hedónico centrado en los beneficios materiales. Las aspiraciones también constituyen un tipo de deseo hedónico, pero no siempre

se materializan, y todo el mundo es consciente de ello. Las aspiraciones insatisfechas son menos potentes que los deseos insatisfechos.

2. Las cosas buenas que suceden ahora pueden suscitar o bien la *pathē* del placer o bien la *eupatheia* de la alegría o la dicha. El placer derivado de satisfacer los deseos hedónicos, de nuevo, conduce a la insatisfacción y, por ende, a la aflicción. La alegría o la dicha, por otro lado, son consecuencia de la aspiración de ser un buen estoico, esto es, el resultado de un deseo motivacional.
3. Las cosas malas que podrían suceder en el futuro suscitan o bien la *pathē* del temor o bien la *eupatheia* de la prudencia. La prudencia es consecuencia de reflexionar de manera lógica sobre el peligro y luego decidir qué hacer a partir de ahí. El temor surge de un deseo hedónico de alejarse de algo, o combatirlo, sin haberse parado a pensar primero. Está lejos de ser racional, y puede causar más mal que bien.
4. Las cosas malas que suceden ahora pueden suscitar la *pathē* de la aflicción y el sufrimiento. No hay ninguna *eupatheia* para afrontar las cosas malas que suceden en el presente, ya que, si controlas tus pensamientos y tus sentimientos de la manera apropiada, nunca sentirás aflicción.

La tarea vital de un estoico consistía en centrarse en dar prioridad al pensamiento sobre los sentimientos hasta que detenerse a pensar en una situación antes de actuar llegara a convertirse en un hábito. A algunos estoicos, como el emperador romano Marco Aurelio, llegó a dárseles tan bien lo de pensar antes de sentir que incluso el sexo se convirtió en un motivo de reflexión más que en un objeto de deseo. Así, el emperador describía el sexo como «una fricción del intestino y eyaculación de un moquillo».[17] Cuando uno alcanzaba el nivel de dominio de Marco Aurelio, podía superar la *pathē* y liberarse de la aflicción, el temor y los placeres básicos. El objetivo último del estoicismo era alcanzar un estado de calma o dicha interior, la ataraxia.

Ya sé lo que estarás pensando: la ataraxia recuerda un poco al nirvana. Bueno, desde luego que más gente ha advertido esa semejanza. Muchos historiadores han sugerido incluso que se trata de algo más que de una mera coincidencia. Los paralelismos saltan a la vista, y aunque es del todo posible que los griegos influyeran en el

budismo o que ambos obtuvieran sus ideas de Persia o China, lo más probable es que fueran los griegos quienes tomaron prestado ese concepto concreto de los budistas.[18] Hubo un momento en la historia antigua en que las culturas griega e india entraron en contacto. Si recuerdas, en el primer capítulo dejamos a Alejandro justo en la India, contemplando la posibilidad de volver a casa.[19]

Uno de los que acompañaron a Alejandro a la India fue Pirrón de Elis, quien supuestamente se tropezó allí con ciertos «sabios desnudos» (o gimnosofistas).[20] No podemos saber con certeza si aquellos sabios eran hindúes o budistas, y puede que no fueran ninguna de las dos cosas. En cualquier caso, después de hablar con ellos, Pirrón regresó a Grecia con la idea de que el objetivo ideal en la vida era alcanzar un estado de tranquilidad interior, y construyó todo un sistema filosófico en torno a esa idea. Él pensaba que, si crees sólo en lo que experimentas y rechazas todo lo demás, puedes dejar de preocuparte por las pequeñas cosas y lograr ese estado de calma. Su pensamiento pasaría a conocerse como pirronismo, o escepticismo pirrónico. El estoicismo, aunque algo distinto, estaba cortado por el mismo patrón: era una búsqueda del nirvana; perdón, quería decir la ataraxia.

Aunque el estoicismo, el pirronismo y otros estilos de vida filosóficos centrados en la calma interior que surgieron en torno al siglo III a.C. podrían ser muy bien ramificaciones del budismo adaptadas al sentir griego, debo insistir en el hecho de que nadie lo sabe con certeza. La principal fuente documental de la que disponemos respecto al encuentro de Pirrón con los sabios indios desnudos son las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio, una obra escrita alrededor de seiscientos años después de los acontecimientos que menciona. Lo único que sabemos realmente es que de pronto Pirrón adoptó una especie de pensamiento budista, como hicieron otras escuelas de filosofía griega, incluidos los estoicos. Pero el caso es que, al margen de quién influyera en quién, san Pablo conocía la concepción estoica de las emociones, y eso nos devuelve a su discurso en el Areópago, aquel que provocó tantas risas. ¿Qué dijo Pablo que resultó tan divertido?

No es que fuera precisamente un monólogo cómico. Pablo empezó haciendo lo que para él era un cumplido a su audiencia: «¡Ciudadanos atenienses! Observo que sois sumamente religiosos en todo lo que hacéis.»[21] Luego les habló de un altar a un dios desconocido que había visto en su camino a la corte, y utilizó aquella circunstancia para sugerir, en un lenguaje que ellos entendieran, que en realidad no conocían a Dios en absoluto: «El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él es Señor del cielo y de la Tierra. No vive en templos construidos por hombres.»[22] La idea de que a Dios no le interesaban las cosas irrelevantes como las estatuas y los altares fue su primer guiño a los estoicos presentes en la sala.

Hasta aquí todo fue muy bien. Luego prosiguió, añadiendo que Dios tampoco «se deja servir por manos humanas, como si necesitara de algo. Por el contrario, él es quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas».[23] Una vez más, sin duda esa idea resultaría atractiva para un estoico. Si existe un ser omnisciente y todopoderoso, ¿por qué iba a necesitar que los humanos hicieran cosas por él? Eso sería desperdiciar energía en lo que, para Dios, sería objeto de indiferencia.

Pablo continuó: «De un solo hombre hizo todas las naciones para que habitaran toda la Tierra; y determinó los períodos de su historia y las fronteras de sus territorios.»[24] Aquí Pablo todavía no se alejaba demasiado de las creencias grecorromanas. Como los antiguos hebreos, los griegos y romanos creían que toda la humanidad había sido modelada a partir de un montón de arcilla por un dios —en el caso de los griegos, Prometeo— y luego se había extendido por todo el mundo.

Acto seguido Pablo profundizó más y de manera más explícita en el pensamiento griego: «Esto lo hizo Dios para que todos lo busquen y, aunque sea a tientas, lo encuentren. En verdad, él no está lejos de ninguno de nosotros.»[25] Este pasaje era un ardid que permitía a Pablo introducir un poco de filosofía clásica en el discurso: «*“Puesto que en él vivimos, nos movemos y existimos”*, como algunos de sus propios poetas griegos han dicho: *“De él somos descendientes”*» (la cursiva es mía).[26] La primera parte de esta frase era una cita de un

poema escrito por un filósofo aún más antiguo que Sócrates, Epiménides; la segunda era del filósofo estoico Arato. Pablo estaba entrando en el mundo de los griegos, hablando con ellos en sus propios términos.

Entonces empezó a ir al grano: «Por tanto, siendo descendientes de Dios, no debemos pensar que la divinidad sea como el oro, la plata o la piedra: escultura hecha como resultado del ingenio y de la destreza del ser humano.»[27] Los estoicos sin duda estarían de acuerdo en eso. La piedra era sólo piedra; el oro sólo oro. Efímero, irrelevante. No era algo que uno debía desear si aspiraba a la paz interior. No es difícil imaginar a los estoicos presentes en la sala inclinándose hacia delante, ansiosos por escuchar lo que decía aquel hombre.

Pero en ese momento Pablo cometió un error. En una sala llena de estoicos griegos, se adentró demasiado en su propio sistema de creencias. «Pues bien —dijo—, Dios pasó por alto aquellos tiempos de tal ignorancia, pero ahora manda a todos, en todas partes, que se arrepientan. Él ha fijado un día en que juzgará al mundo con justicia, por medio del hombre que ha designado.»[28] Esta idea provenía de la mentalidad judía: se trataba de pedir perdón por haber causado repulsión a Dios. Puede que Pablo pensara que aquélla era una buena transición en su discurso, diciéndoles a los estoicos que lo único que no podía ser objeto de indiferencia era la voluntad de Dios. Parece que quisiera sugerirles que para ser auténticamente virtuosos y evitar la *pathē* y la aflicción se necesitaba fe.

Él creía tener evidencias: «De ello ha dado pruebas a todos al levantarlo de entre los muertos.»[29]

Y ahí fue donde lo echó todo a rodar. Afirmar que un muerto se había levantado le costó toda su credibilidad a ojos de su audiencia. Entonces, como ahora, la gente no quería complicaciones y prefería ocuparse de sus propios asuntos. Rodeado de estruendosas carcajadas, Pablo no tenía otra opción que marcharse. Pero no todo estaba perdido. No todo el mundo reía. Algunos querían saber más.[30] Estaba claro que sus palabras habían llegado al menos a algunos de ellos. Un hombre se mostró particularmente interesado. Un neoplatónico —es decir, alguien que suscribía una versión actualizada

de las creencias de Platón— llamado Dionisio no dejó de hacer preguntas a Pablo durante todo el camino colina abajo, y llegaría a convertirse en un cristiano convencido. Otro de los conversos fue una mujer llamada Dámaris. Puede que hubiera más; no lo sabemos. Lo que sí sabemos es que Pablo utilizó el pensamiento griego, en particular la concepción griega de la emoción, para plantear su argumento: afirmó que el camino a la *eupatheia* pasaba por la fe en Cristo. Si uno no echaba a reír ante la idea del muerto levantándose, posiblemente se sintiera fascinado por aquella nueva forma de dicha.

LOS SENTIMIENTOS DE PABLO EL CRISTIANO

La concepción de las emociones de san Pablo tendría un impacto incalculable en todo el mundo. Gran parte del cristianismo moderno proviene de la fusión de dos ideas relativas a los sentimientos inicialmente formuladas por Pablo. Por una parte está la antigua idea hebrea de que debe evitarse el pecado para no provocar la aversión de Dios. Si pecas, siempre que tengas fe, tu transgresión puede ser perdonada mediante la aceptación de un sacrificio a Yahvé. Hoy ese sacrificio se interpreta sobre todo como el padecimiento y la crucifixión de Cristo por nuestros pecados; el elemento del sacrificio literal con derramamiento de sangre está casi olvidado. Por otra parte, Pablo recurrió a la idea estoica de que sólo puede obtenerse la felicidad concentrándose en lo que es en verdad virtuoso; en este caso, la aspiración —ya que no el deseo— de que tus pecados te sean perdonados.

Ésta es, en esencia, la razón de que hoy día haya alrededor de 2.400 millones de cristianos en todo el planeta, lo que convierte al cristianismo en la principal religión del mundo: que san Pablo lograra fusionar lo que sentía respecto a Jesús como hebreo con lo que sentía respecto a Jesús como estoico.[31] Ello permitió incrementar el número de creyentes de habla griega. Permitió que se difundieran las enseñanzas cristianas y, a la postre, que los emperadores las hicieran suyas.

Pero hay otro hombre que ejerció casi tanta influencia en la

cosmovisión cristiana como Pablo. Y lo logró con sus innovadoras ideas sobre una emoción en concreto: el amor. Para hablar de ello, partiremos de un acontecimiento histórico que no parece tener mucho que ver con el amor: los crueles y violentos episodios conocidos como las cruzadas.

4

El amor de los cruzados

En 1095, en la ciudad francesa de Clermont (actual Clermont-Ferrand), el Papa se preparaba para pronunciar un discurso ante el que pasaría a conocerse como el segundo Concilio de Clermont, un encuentro convocado a instancias suyas que reunió a señores feudales, eclesiásticos y caballeros. El discurso que había previsto para aquel evento estaba destinado a convertirse en el más importante de todos los pronunciados en la Edad Media. He hablado del Papa, pero en realidad Urbano II era sólo *un* Papa: su antiguo mentor, el papa Gregorio VII, había molestado a muchas personas influyentes al sugerir que la Iglesia, y no la realeza, debía ser la única que tuviera el poder de nombrar a los sacerdotes y obispos. El emperador del Sacro Imperio Romano, Enrique IV, se mostró en desacuerdo, y a consecuencia de ello fue excomulgado. Esto marcó el inicio de casi cincuenta años de violencia en lo que se ha dado en llamar la «querella de las investiduras». Enrique IV no tardó en decretar sus propias excomuniones: depuso a Gregorio e instauró a su propio hombre, Guibert de Rávena, como papa Clemente III.

Como protegido de Gregorio VII, Urbano siempre había estado de su lado, pero el cisma lo incomodaba. No era su único motivo de preocupación. En 1054, una serie de diferencias de opinión habían escindido en dos a la Iglesia cristiana. Algunos de los motivos de discusión eran en apariencia triviales, como los relacionados con el tipo de pan que debía emplearse en la eucaristía. Otros remitían a importantes disputas teológicas cuyo origen se remontaba a siglos atrás, como la cuestión de si el Espíritu Santo procedía del Padre y del Hijo o sólo del Padre; en otras palabras, ¿Jesús era realmente Dios, o sólo el hijo de Dios? Al final, las iglesias católica y ortodoxa emprendieron caminos separados. Urbano pensaba que él podría

reunificarlas.

Afortunadamente para Urbano, acababa de recibir una carta que quizá le permitiera matar tres pájaros de un tiro. Para empezar, podía hacer que los obispos que apoyaban a su rival, Clemente, volvieran a su bando. En segundo término podía dar a los nobles de Europa algo que hacer además de interferir en las reformas que había heredado de Gregorio. Y en tercer lugar podía sanar las heridas que separaban la creencia católica de la ortodoxa.

El emperador Alejo I Comneno, que gobernaba Bizancio, la parte del mundo en la que predominaba la Iglesia ortodoxa, había escrito a Urbano pidiéndole ayuda. Desde que los turcos selyúcidas tomaran el control de Jerusalén, en 1071, a los peregrinos cristianos se les había negado el acceso a los santos lugares. Y lo que era aún peor: a quienes intentaban acceder a ellos los recibían con intimidación y violencia. Para complicar aún más las cosas, los selyúcidas estaban invadiendo poco a poco el territorio bizantino.

Urbano vio el discurso que tenía previsto pronunciar en el concilio como una oportunidad para unir a la cristiandad frente a un enemigo común. Para ello debía recurrir a las más potentes expresiones de persuasión emocional: había de transmitir un mensaje capaz de incitar a las masas, llamar a la gente a las armas y alentarla a marchar sobre Tierra Santa. Y funcionó. El papa Urbano II logró que diera comienzo la primera cruzada.

Hay numerosos hechos históricos que a los historiadores todavía nos dejan perplejos: ¿cómo funcionaba la lengua etrusca?; ¿quiénes se dedicaron a recorrer el Mediterráneo quemando ciudades hasta los cimientos en el año 1200 a.C.?... Sin embargo, uno de los fenómenos más extraños de la historia fueron las cruzadas. En el mundillo de los historiadores se discute el significado exacto del término *cruzada*, pero personalmente lo interpreto como lo hace la mayoría de la gente: una serie de fornidos caballeros pertrechados con armaduras y cabalgando a lomos de sus corceles rumbo a Tierra Santa para derrotar —o, más bien, oprimir y masacrar— a las fuerzas del islam.

Una forma de concebir las cruzadas —y, de hecho, la forma como las concebían muchos de los propios cruzados— es pensar en ellas

como una serie de violentas peregrinaciones: viajes a las tierras que representaban el corazón de su fe para mayor gloria de Dios. A partir de 1096, y a lo largo de 176 años, llegó a haber siete cruzadas distintas.[*] Hubo algunos éxitos increíbles, al menos desde la perspectiva de los cruzados; pero también estrepitosos fracasos, como los de la quinta cruzada (1217-1221) y la séptima (1248-1254). A veces las cruzadas terminaron en una tregua, como ocurrió cuando el rey Ricardo I hizo un pacto con Saladino —el que fuera primer sultán tanto de Egipto como de Siria— en la tercera (1189-1192), o cuando en la sexta (1228-1229) se resolvieron diversas disputas políticas mediante una serie de negociaciones. La cuarta (1202-1204) —la llamada «cruzada impía»— provocó la excomunión de ejércitos enteros después de que las tropas decidieran ir por libre, robar barcos a los venecianos e invadir Constantinopla en lugar de Tierra Santa. Hay que señalar, no obstante, que la excomunión se levantó cuando la invasión de Constantinopla resultó ser un éxito. Las cruzadas fueron, pues, variadas y extrañas, y las razones por las que hubo tantas siguen siendo desconcertantes aún hoy. Pero un aspecto que creo que resulta algo menos desconcertante es por qué se instigaron de entrada. En realidad, sólo se trataba de amor. Sí, has leído bien: *amor*.

¿QUÉ ES EL AMOR?

A la neurociencia moderna le gusta dividir el amor en sus diversas etapas y componentes químicos. Primero está el apetito sexual, provocado por las hormonas que habitan en nuestros órganos sexuales: la testosterona y el estrógeno. Dichas sustancias químicas se producen cuando la región de nuestro cerebro denominada hipotálamo decide que es hora de procrear, lo cual tiene una función evolutiva bastante evidente: la reproducción.

Luego, si te gusta la persona por la que sientes ese apetito, el hipotálamo segrega otra sustancia química, la dopamina, que suscita la atracción. La dopamina, conocida como «recompensa química», es la sustancia que se libera cuando hacemos algo que nos provoca una sensación agradable, como tomar drogas, saltar en paracaídas o comer

chocolate. Cuando se mezclan altos niveles de dopamina con la llamada «hormona de lucha o huida», la norepinefrina, uno puede sentirse excitado y rebosante de energía. Según la antropóloga Helen Fisher, cuando la gente ve fotos de personas por las que siente atracción, las regiones cerebrales ligadas al llamado «sistema de recompensa» aparecen iluminadas como un árbol de Navidad cuando se hace una resonancia magnética funcional.[1]

Por último está el *apego*, que se basa sobre todo en la oxitocina. La oxitocina se libera en las situaciones de vinculación emocional o afectiva, concretamente en el parto, la lactancia y las relaciones sexuales. También se ha detectado en las mascotas —incluso en gatos que parecen incapaces de amar, como mi *Zazzy*— cuando sus dueños regresan a casa.[2] La oxitocina resulta esencial, ya que es la que nos lleva del estado conocido como «limerencia» —ese período lujurioso y obsesivo que se da al comienzo de una relación— a la vinculación asociada a las relaciones a largo plazo. Pero su función no se limita al amor.

La mejor manera de concebir la oxitocina es pensar en ella como el combustible de lo que personalmente me gusta llamar un «motor de pertenencia». El sentimiento de pertenencia es importante para las especies hipersociales como los humanos. La atracción mutua, el sentimiento de que pertenecemos a un grupo, resulta ser casi tan vital para la supervivencia humana como beber agua. Cuando se mantiene a las personas aisladas de otras personas de ideas afines se puede producir un importante daño psíquico, incluso la muerte.[3] Pero el motor de pertenencia —tan importante, pues, para nuestra supervivencia— necesita mucho más que una liberación de oxitocina en el cerebro. Necesitamos interactuar con las personas que nos importan, experimentar el contacto físico, hablar, reír, participar en actividades compartidas... Cuanto más hagamos esas cosas, más fuerte será nuestro sentimiento de pertenencia —o nuestro amor— mutuo. Con todo, eso no siempre es bueno. Tener fuertes conexiones con un grupo y al mismo tiempo sentirse escasamente atraído por otros puede conducir a la violencia. Sentir demasiada atracción también puede ser peligroso, en especial si la oxitocina inunda el sistema mientras el

objeto de dicha atracción resulta inalcanzable o el amor no se ve correspondido. Es un estado de cosas capaz de generar diversos problemas que van desde la soledad hasta una serie de peligrosas obsesiones.

Cuando habla del amor, la filosofía moderna recorre un camino distinto del de la ciencia, aunque coherente con esta última. Algunos filósofos describen el amor como una unión entre personas; personas que se sienten atraídas entre sí o vinculadas de algún modo.[4] Otros lo describen como una «vigorosa preocupación», aludiendo al hecho de preocuparse activamente por el bienestar de otra persona, quizá incluso más que por el propio,[5] lo cual requiere asimismo alguna clase de atracción y vinculación. También se concibe el amor como un proceso de atribución de cierto tipo de valor a una persona. Es lo que se conoce como «asignación de valor»:[6] cuanto más valoras a alguien o algo, más lo amas; o, simplemente, mayor es la liberación de las sustancias neuroquímicas del amor.

Pero hay otra perspectiva en este debate. Algunos filósofos sostienen que el amor no es en absoluto una emoción. Antes bien, es un «complejo emocional»: la suma de una variedad de sentimientos que uno asocia a algo o a alguien a lo largo del tiempo. Podría ser una mezcla de apetito sexual, atracción, apego, cuidado y a veces quizá incluso frustración. Desde esta perspectiva, es esa compleja mezcla de sentimientos que experimentas con respecto a alguien que te importa la que forja tu amor por esa persona. Esta concepción explica por qué no hay dos amores iguales. Yo no amo a mi esposa de la misma manera que amo a mi madre o a *Zazzy*, puesto que el complejo emocional es distinto en cada caso.

Sin embargo, ninguna de estas concepciones es mutuamente excluyente. Amamos a otras personas porque tienen valor para nosotros, porque nos preocupamos por su bienestar y porque queremos estar con ellas. Y ese amor podría ser perfectamente el resultado de una mezcla de sentimientos que existen porque hay determinadas sustancias neuroquímicas que están cumpliendo su función.

Pero el tipo de amor que inspiraba a los cruzados no era como el

que se encuentra en la ciencia o la filosofía modernas. Bueno, al menos no exactamente. Era un tipo de amor que se había descrito poco más de setecientos años antes de que Urbano pronunciara su discurso, y que había sentado las bases del régimen emocional que dominaba Europa en la época de las cruzadas. Para entender ese régimen emocional debemos acudir al hombre que lo forjó: san Agustín.

EL LLANTO DE AGUSTÍN

En agosto del año 386 d.C., un hombre se hallaba sentado a solas en sus aposentos en Milán, llorando. Un torrente de lágrimas se desbordaba incontenible sobre su escritorio porque acababa de leer algo que había cambiado su vida y, posiblemente, cambiaría también la nuestra. Su nombre latino era Aurelius Augustinus; tras su canonización, en 1298, pasaría a ser conocido como san Agustín.

Desde que dejara su Numidia natal, en el norte de África, y de hecho durante algún tiempo antes de eso, Agustín se había hecho adepto de una religión llamada maniqueísmo. Aunque en la actualidad ya no existe, hubo una época en la que el maniqueísmo rivalizó en popularidad con el cristianismo y el islam, hasta el punto de que su influencia se extendía desde el litoral atlántico europeo hasta la costa pacífica de China. Los maniqueos creían que había dos fuerzas divinas actuando en el mundo: una era portadora de la luz, mientras que la otra traía consigo la oscuridad. Estas dos fuerzas se hallaban en un permanente combate, y tanto la Tierra como las almas humanas formaban parte de su lucha. Por eso tenemos día y noche, sol y lluvia; por eso podemos sentirnos bien cuando hemos hecho algo mal y terriblemente mal cuando hemos sido buenos. Todo es cuestión de equilibrio. De joven, Agustín disfrutaba de lo lindo robando fruta por el mero placer de hacerlo, de modo que por entonces el maniqueísmo tenía sentido para él.

El problema de Agustín en el 386 d.C. era precisamente que había dejado de tenerlo. No lograba entender por qué a veces nos sentimos bien cuando hacemos cosas malas. La alegría no debería haber

acompañado a sus actos de latrocinio, y él era consciente de ello. En realidad, nunca había sido un seguidor acérrimo de la fe maniquea, sino que había permanecido siempre en el escalón más bajo de su estricta jerarquía como *auditor* («pupilo») pese a contarse entre sus discípulos más instruidos. Había estudiado más que quienes lo rodeaban, absorbiendo los más detallados pormenores de la filosofía griega y romana, además de los textos de su propia fe. Y eso justamente era parte del problema. Gracias a sus indagaciones, se había prendado lo bastante de Platón como para considerarse a sí mismo un neoplatónico, y había llegado a preguntarse si no habría otro camino para llegar a Dios.[7]

En el 386 d.C., cuando lo encontramos llorando solo en sus aposentos, se hallaba sumido en la agonía de una crisis de fe. Una relación de quince años con la madre de su hijo había terminado abruptamente cuando su propia madre le ordenó que se casara con una joven y rica heredera. Para empeorar aún más las cosas, el nuevo emperador Teodosio I, un cristiano fundamentalista, había ordenado matar a todos los monjes maniqueos que se dejaran ver. Agustín tenía que renegar de su fe cada vez que alguien le preguntaba al respecto. Su vida era pura oscuridad, sin nada de luz. No lograba encontrar equilibrio alguno.

Aquel fatídico día del 386 d.C., Ponticiano, un buen amigo de Agustín, había ido a verlo. Ponticiano observó que Agustín tenía un manuscrito de la epístola de san Pablo a los romanos enrollado en su escritorio. Eso le hizo sonreír, porque él, como su emperador, era un cristiano devoto y estaba ansioso por encontrar nuevos conversos. Agustín salió de sus aposentos con su compañero para reunirse con algunos amigos comunes y compartir cena y conversación. En un momento dado, Ponticiano empezó a leer un libro en voz alta. Trataba de la conversión de otro hombre: Antonio Abad, también conocido como Antonio Magno. A Agustín le gustó lo que oyó, y algo resonó en su interior que le hizo pensar en su propia vida. En sus propias palabras:

> Narraba estas cosas Ponticiano, y mientras él hablaba, tú, Señor, me trastocabas a mí mismo, quitándome de mi espalda, adonde yo me había puesto para no verme,

> y poniéndome delante de mi rostro para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, manchado y ulceroso.[8]

Dicho de otro modo: Agustín sintió *repulsión* hacia sí mismo, hacia su comportamiento, su estilo de vida, su fe. La mayoría de las religiones que surgieron en aquella época todavía incorporaban el sentimiento de repugnancia que había sido tan esencial en la creencia hebrea. Agustín se reconvenía a sí mismo por haberle rezado en su juventud al Dios de la luz «Dame la castidad y continencia, pero no ahora», una oración que se había tomado como un permiso implícito para dedicar su vida a perseguir los placeres carnales.[9] Agustín había deseado el sexo, había deseado la comida, había deseado la belleza física, pero ahora «me carcomía interiormente y me confundía vehementemente con un pudor horrible».[10] Empezó a preguntarse por qué cedía con tanta facilidad a su naturaleza pecaminosa, diciéndose:

> ¿De dónde este monstruo? ¿Y por qué así? Manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; se manda el alma a sí misma y se resiste. Manda el alma que se mueva la mano, y tanta es la prontitud, que apenas se distingue la acción del mandato; no obstante, el alma es alma y la mano cuerpo. Manda el alma que quiera el alma, y no siendo cosa distinta de sí, no la obedece.[11]

Antes de que pudiera darse cuenta, Agustín se encontró al borde del llanto. Se excusó ante sus amigos, conteniéndose apenas ya al despedirse de ellos, y regresó a sus aposentos. Allí permaneció algún tiempo, llorando a lágrima viva de pena y de vergüenza. Todas las tensiones de su vida se desencadenaron sobre él a la vez: el pecado, la lujuria, el egoísmo... Quería ser distinto. Deseaba un cambio.

Entonces oyó una voz. No era una voz potente y profética; tampoco era como la que había oído Pablo: el tono tranquilizador pero de alguna manera violento del propio Jesús. Lo que oyó Agustín fue la voz suave y calmada de un niño, que recitaba en tono cantarín: «Toma y lee, toma y lee.» Entonces cayó en la cuenta de que aún tenía los pergaminos que contenían los libros del Nuevo Testamento en su escritorio, y decidió hacer lo que le sugería el niño. Desenrolló uno de

ellos y leyó lo primero que vio: «Anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo. Luego ven y sígueme» (Mateo 19, 21). Agustín sintió una oleada de emoción. Aquel consejo le conmovió; tenía un profundo sentido. Entonces decidió coger otro de los pergaminos de su escritorio, esta vez la Epístola a los romanos, y regresó corriendo al encuentro de sus amigos. Cuando se reunió con ellos, eligió otro pasaje al azar:

> Vivamos decentemente, como a la luz del día, no en orgías y borracheras, ni en inmoralidad sexual y libertinaje, ni en disensiones y envidias.[12]

En aquel momento de pura liberación emocional, Agustín no sólo se hizo cristiano, sino que se transformó en uno de los filósofos y teólogos más influyentes de la historia. Sus obras inspirarían el pensamiento cristiano durante más de un milenio gracias a que desarrolló y amplió diversos elementos cruciales de la doctrina cristiana: el pecado original de Adán y Eva, la importancia de la Virgen María, el concepto de libre albedrío humano... Pero el elemento más importante de todos fue su concepción de la gracia. Para Agustín, el propósito de un buen cristiano era aspirar a la gracia de Dios rechazando aquellos pecados que tanto le habían tentado en su juventud. En lugar de sucumbir a ellos —reflexionó—, uno debía centrarse en el yo superior, el yo interior, del alma. Puede que esto no parezca nada nuevo: he ahí, una vez más, a un hombre que aboga por que aprendamos a controlar nuestros deseos carnales y, en su lugar, aspiremos a un propósito más elevado. Otro Platón esforzándose en pro del *eros*; otro Buda luchando por alcanzar el nirvana. Pero la diferencia era que estos últimos se habían centrado en el deseo: cómo utilizarlo, reprimirlo o desafiarlo. San Agustín, como los Beatles, creía que lo único que necesitas es amor.

TODO LO QUE NECESITAS ES AMOR

Como ya hemos dicho antes, el pensamiento de Agustín se vio influido por el de los antiguos griegos, en especial Platón. Creía en el alma

tripartita platónica, y, como Platón, pensaba que el alma racional representaba nuestra forma pura, una versión incorpórea —casi sobrenatural— y perfecta de nosotros. Pero Agustín adoptó su propia versión de dicha estructura. Influido en buena medida por sus años de maniqueísmo, simplificó un poco el pensamiento platónico, sugiriendo que en el alma había dos partes: una oscura y otra luminosa. La parte incapaz de pensar, la parte que actuaba de manera instintiva, era nuestra oscura alma exterior: nuestra carne; la parte pensante, la que actuaba mediante el juicio y la deliberación, era nuestra luminosa alma interior. De nosotros dependía elegir cuál de esas almas nos guiaba. A diferencia de los maniqueos, Agustín no creía que la división entre las partes luminosa y oscura del alma estuviera causada por dos dioses en constante lucha. Lejos de ello, fuimos nosotros mismos quienes originamos nuestra propia división al desobedecer a Dios en el Jardín del Edén. Cuando el Génesis dice: «Y Dios creó al ser humano a su imagen; lo creó a imagen de Dios. Hombre y mujer los creó»,[13] la «imagen» en cuestión es la luminosa alma interior. Es la parte de Dios que hay en todos nosotros; nuestro auténtico yo; la parte que quedó manchada cuando Adán y Eva desobedecieron el mandato explícito de Dios y probaron la manzana del árbol del conocimiento del bien y del mal. Su posterior destierro del paraíso no hacía referencia a un mero lugar físico: era un lugar espiritual, un yo exterior oscuro creado por el acto del pecado original, que nos aprisiona en nuestra carne.

Como Pablo antes que él, Agustín pensaba que uno debía centrar su mente en la fe en Cristo y su sacrificio. Pero Agustín no respaldaba la idea estoica de evaluar tus emociones. Aceptaba que los sentimientos eran caóticos y violentos, capaces de llevarte por mal camino; aunque para él, el truco estaba en encontrar una forma de prestar atención a tu ser interior hasta que pudieras volver a percibir de nuevo la visión de Dios enterrada profundamente en tu interior. De este modo podías rechazar el caos del mundo corpóreo —lo que él denominaba «la Ciudad del Hombre»— y centrarte en el mundo incorpóreo venidero: la Ciudad de Dios.

Agustín entendía que eso no era fácil, pero tenía un método: debías

intentar actuar como Jesús. Cuando Agustín oyó la voz que le decía que leyera, se sintió inundado de amor. A través de ese amor obtuvo conocimiento; ésa fue su recompensa. Para él, Jesús era la personificación del amor y la sabiduría. Dios Padre era memoria y remembranza; el Espíritu Santo era la voluntad; pero Jesús, el Hijo, era sabiduría, amor y conocimiento. Fue gracias a esa sabiduría como Jesús, al igual que Sócrates, pudo controlar su espíritu y su voluntad incluso cuando lo ejecutaron. Agustín creía que Jesús era un recordatorio de nuestro verdadero yo interior, hecho a imagen perfecta de Dios. La clave de la perfección de Jesús era su amor por todos y la forma en que expresaba ese amor a través de un acto de gracia extraordinaria: su crucifixión.

Para Agustín, la búsqueda de Dios era un acto emocional, impulsado por el tipo de amor apropiado. Todo se basaba en la regla de oro:

> Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas... Ama a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento más importante que éstos.[14]

El amor, para Agustín, era la pasión descrita por Aristóteles como puerta de entrada a la verdad; en el caso del primero, la gracia y la verdad de Dios. Pero así como el alma se dividía en dos partes, una interior y otra exterior, él también pensaba que había dos tipos de amor.

El primer tipo, y el más común, era la *cupiditas* o amor propio. Éste no se diferencia mucho del tipo de deseo que los pensadores religiosos anteriores juzgaban que debíamos evitar. Es el tipo de amor egoísta, lujurioso y arrogante que confunde las aspiraciones terrenales con la verdad y la belleza. Es una necesidad que nunca puede verse satisfecha. Fue este tipo de amor —creía Agustín— el que causó en un principio la caída del hombre; es la fuente de todo pecado.

Al segundo tipo de amor, el amor al que se refería Jesús en su «regla de oro», Agustín lo llamaba *caritas*, que en general se traduce como «caridad». Es el amor a Dios y el deseo de hacer cosas al servicio de Dios. Esta segunda forma de amor se dividía a su vez en dos categorías, una distinción que resultaba fundamental en la concepción

agustiniana de las emociones. La primera categoría era *frui*: aquellas cosas que debían «disfrutarse» por sí mismas. Esto se aplicaba a Dios y sólo a Él. Debías amar a Dios por sí mismo, puesto que Dios es amor. *Frui* señala el camino hacia Dios, el camino al cielo. Para Agustín, el objetivo no es el cielo en sí, sino llegar a Dios. Él es el *finis*, o *telos*: el fin, la meta. Tan sólo da la casualidad de que está en el cielo.

La otra categoría es *uti*: amar a algo o a alguien como una forma de llegar a Dios y al cielo; el amor como instrumento. El amor que sientes por tu prójimo es de este segundo tipo. Amar a tu prójimo —o incluso a tu enemigo— también es un acto realizado al servicio de Dios en cuanto que es, o al menos debería ser, un acto desinteresado. Esto puede dar la impresión, un poco ruda, de «utilizar» a tu prójimo como una especie de herramienta para llegar a Dios y al cielo. Pero se trata más bien de usar tu amor a los demás como una forma de llegar a Dios. No los amas porque tú quieras, sino porque Dios quiere que lo hagas, del mismo modo en que Agustín creía que Cristo había usado su crucifixión para que toda la humanidad se acercara a Él. Para Agustín, cuando amas a tu prójimo, estás amando el sacrificio que Jesús hizo por ti.[15]

Y lo que es aún más importante: esta categoría de amor, *uti*, es la forma de descubrir tu yo interior centrándote en tu amor a Dios y en la otra vida en lugar de en ésta. A través del amor aprendes a controlar tu voluntad, como lo hizo Jesús. El amor puede llevarnos por el camino de la sabiduría y darnos la capacidad de percibir la visión de Dios incardinada en cada uno de nosotros.

A primera vista, esta relación entre amor y sabiduría puede parecer un tanto extraña. Proviene, una vez más, de la lectura agustiniana de Platón. Este último concebía el amor como una escalera. El peldaño inferior era el amor a la belleza y lo físico: la lujuria, se podría resumir. En la parte central de la escalera estaba el amor a las diversas partes del alma de una persona, que podría considerarse equivalente a lo que la ciencia moderna denomina «afectividad». Por último, en lo alto de la escalera, estaba lo que Agustín llamaba *frui*. Es el amor no a las cosas físicas, sino a la sabiduría, la virtud y lo divino; un amor al auténtico bien. Es el amor que Platón creía que podía guiarte hacia el

eros. Algunos filósofos incluso argumentan que *eros* y amor son una misma cosa, aunque en mi opinión *eros* hace referencia más bien al lugar al que te diriges, antes que a aquello que te lleva hasta allí.

Sin embargo, pese a toda esta complejidad, el amor de Agustín era más sencillo que la escalera platónica. Para Platón, los diversos tipos de amor estaban separados a su vez por otros peldaños de la escalera: así, podías encontrarte en un escalón intermedio donde amaras a la vez el cuerpo y el alma de una persona, pero quizá una de las dos cosas más que la otra. Agustín, en cambio, adaptó el pensamiento platónico basándose en su concepción de Dios. Eliminó los matices y se centró sólo en los extremos, haciendo del amor un elemento binario: *caritas* y *cupiditas*, luz y oscuridad.

Ese proceso binario no se limitaba únicamente al amor. Si este último es un complejo emocional, en la concepción agustiniana era un complejo en el que cabía diferenciar todas esas emociones en luminosas y oscuras. Eso no significaba que hubiera emociones buenas o malas; para Agustín, cada emoción tenía tanto una manifestación negativa como positiva: una te lleva a la Ciudad del Hombre; la otra te lleva de regreso a la Ciudad de Dios. La ira puede ser destructiva, como la rabia incontrolable que lleva al asesinato, pero también puede ser amorosa y justa, como la ira de Jesús contra los mercaderes que profanaban el Templo de Jerusalén. El temor puede debilitarte, pero también puede resultar afectuosamente protector y alejarte del pecado. La aflicción egoísta por la pérdida de las posesiones mundanas puede verse reemplazada por una amorosa aflicción por los pecadores y el remordimiento por tus propios pecados. Para Agustín, como para muchos otros antes que él, las emociones no eran intrínsecamente positivas o negativas; su valor moral venía determinado por el uso que se hacía de ellas. Cualquier sentimiento puede ser bueno si se emplea al servicio de Dios, y, de la misma manera, cualquier sentimiento puede ser pecaminoso cuando se utiliza en beneficio personal.

Aun hoy, la mayoría de las corrientes del cristianismo asignan al amor agustiniano un papel central en sus creencias. La idea de que Dios es amor proviene directamente de Agustín. También procede de él la idea de que la crucifixión de Jesús no fue un mero acto

sacrificial, como creían los primeros cristianos, sino un acto de pura gracia y amor; un acto de perdón por parte de Dios, quien, consciente de lo difícil que resulta controlar la voluntad, vino a la Tierra para demostrar cuán poderosa puede ser ésta incluso en las circunstancias más extremas. Aunque el proceso de aceptación de Jesús descrito por muchos cristianos no se parece en nada a la meditación y el viaje interior propuestos por Agustín, se supone que existe un objetivo común: descubrir algo más grande que uno mismo. La concepción agustiniana de la emoción contribuyó a forjar un régimen emocional que llegaría a abarcar a toda la cristiandad. La forma en que se supondría que los buenos cristianos debían actuar, expresar sus sentimientos e incluso rezar hunde sus raíces en los escritos de Agustín. Su concepción del amor cambió el mundo, eso es evidente. Pero no siempre para mejor.

EL ESPÍRITU CRUZADO COMO APLICACIÓN DEL AMOR

Siete siglos después de la conversión de Agustín, el papa Urbano se alzó ante la abarrotada sala de Clermont, en la que se agrupaban docenas o quizá cientos de las personas más poderosas e influyentes de Europa, incluidos arzobispos, abades, caballeros y nobles de todo el continente. Si pretendía causar impacto, aquél era el momento de hacerlo. Por entonces las ideas agustinianas sobre el amor y la emoción todavía dominaban el pensamiento cristiano, y Urbano, un hábil retórico, sabía cómo utilizarlas. Comenzó su discurso.

> Mis más queridos hermanos: urgido por la necesidad, yo, Urbano, con el permiso de Dios, obispo principal y prelado del mundo entero, he venido a estos parajes en calidad de embajador, portando una admonición divina para vosotros, servidores de Dios.[16]

O al menos eso es lo que dice la versión que nos dejó Fulquerio de Chartres. Hay varias versiones de este discurso, cada una escrita por alguien que supuestamente estaba presente en aquel instante. En realidad, es probable que la mayoría de ellas sean reinterpretaciones

de un pequeño número de relatos originales que se han adornado para reforzar un determinado argumento. Sin embargo, eso no implica que todas sean distintas por completo. En casi todos los textos, Urbano inicia su discurso refiriéndose a sus correligionarios cristianos como «queridos hermanos», o «amados hermanos».[17] Estas palabras no sólo aparecen en la versión arriba citada, sino también en las de Roberto el Monje, Guiberto de Nogent, y Balderico, arzobispo de Dol.

El hecho de que en todas ellas se utilice la expresión «queridos hermanos» como una forma de situar a todos los presentes al mismo nivel reviste su importancia. Urbano y sus cronistas explotaban así el amor fraternal de los asistentes, el amor *uti* por sus correligionarios cristianos que ahora se enfrentaban a un enemigo común. El ejemplo más explícito en este sentido se halla en el relato de Balderico de Dol. Tras enumerar los horrores infligidos por las fuerzas islámicas a los cristianos que vivían en los límites del Imperio bizantino (eran azotados, expulsados de sus hogares, esclavizados, despojados de sus iglesias, etcétera), se dice que Urbano se dirigió a los asistentes con estas palabras:

> Deberíais estremeceros, hermanos, deberíais estremeceros al ver levantarse una mano violenta contra los cristianos; menos malo resulta blandir vuestra espada contra los sarracenos. Es la única guerra justa, porque es caridad arriesgar tu vida por tus hermanos.[18]

El término empleado en la mayoría de las fuentes primarias para referirse a esa «caridad» es *caritas*, el que Agustín definía como el tipo de amor apropiado. Sin embargo, Urbano y sus cronistas también pretendían explotar el potente y directo amor *frui* que los asistentes debían sentir hacia el propio Cristo. Roberto el Monje hacía utilizar esta noción a Urbano para apartar a la gente de sus seres queridos en la Tierra:

> Pero si el amor a vuestros hijos, padres y esposas os resulta un obstáculo, recordad lo que dice el Señor en el Evangelio: «El que quiere a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí... Todo el que por mi causa haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o terrenos recibirá cien veces más y heredará la vida eterna.»[19]

La clave estaba en la posibilidad de gozar de la vida eterna en presencia de Dios. Vincular esa posibilidad al amor *frui* hacia Cristo y sus correligionarios cristianos era una poderosa arma.

Pero gran parte de la retórica de la cruzada aprovechaba también el amor *uti* a la propia Tierra Santa. El siempre polémico Balderico de Dol se hacía eco del Salmo 79 (versículo 1) al hacerle decir a Urbano:

> Hermanos, lloramos y gemimos, ¡ay!, como el salmista, en lo más recóndito de nuestro corazón. Somos miserables e infelices, y en nosotros se cumple esta profecía: «¡Oh, Dios!, las naciones han invadido tu legado; han profanado tu santo templo; han dejado en ruinas a Jerusalén; han entregado los cadáveres de tus siervos como alimento a las aves del cielo, y la carne de tus santos a las bestias de la tierra. Por toda Jerusalén han derramado su sangre como si derramaran agua, y no hay nadie que los entierre.»[20]

Ese amor *uti* a Tierra Santa no era una mera leyenda forjada por los relatores cristianos de la cruzada. También los relatos islámicos ponían palabras similares en boca de los cruzados. Escribiendo sobre la reconquista islámica de Jerusalén en 1187, el erudito persa Imad ad-Din al-Isfahani oyó a los despavoridos cruzados prepararse para la batalla final con estas palabras:

> Amamos este lugar, estamos vinculados a él, nuestro honor radica en honrarlo, su salvación es la nuestra, su seguridad es la nuestra, su supervivencia es la nuestra. Si nos alejamos de él, con certeza quedaremos marcados por la vergüenza y la justa censura, puesto que aquí está el lugar de la crucifixión y nuestra meta, el altar y el lugar del sacrificio.[21]

El ímpetu de las cruzadas parece haber provenido, pues, de un profundo sentimiento de amor *uti* en el sentido agustiniano. El problema es que Agustín no dijo en ningún momento «ama a tu prójimo sólo si estás de acuerdo con él», y esto plantea una interesante cuestión acerca de cómo un hombre del siglo XI podía reconciliar la violencia contra los demás con el amor al prójimo. Por fortuna, al menos desde la perspectiva de los cruzados, Agustín también tenía una respuesta a esta cuestión en su concepto de guerra justa.

Agustín veía la guerra como un acto de corrección, algo parecido a

disciplinar a un niño que se ha portado mal. Así, escribió:

> No quebrantaron, ni mucho menos, el precepto de «no matarás» los hombres que, movidos por Dios, han llevado a cabo guerras, o los que, investidos de pública autoridad, y ateniéndose a Su ley, es decir, según el dominio de la razón más justa, han dado muerte a reos de crímenes.[22]

Mientras luches por las razones correctas —es decir, por Dios—, y no en tu propio beneficio o movido por el odio, la guerra será justa. Es más: incluso puede ser un acto de amor *uti*. Matar a un pecador es borrar su pecado de la faz de la Tierra, y eso, para Agustín, era algo bueno. Y también lo era para los cruzados.

SACAR PARTIDO DEL AMOR A DIOS

Aun así, sigue habiendo un problema. Es evidente que las cruzadas no fueron tan sólo un acto de amor *uti* a Dios, al prójimo y a Tierra Santa; también hubo una buena dosis de odio. Una carta de instrucciones escrita por el papa Urbano en 1095 afirma que «una furia bárbara ha afligido y devastado deplorablemente a las iglesias de Dios»,[23] mientras que los relatos contemporáneos sobre las cruzadas están salpicados de descripciones de los musulmanes como bárbaros, anticristos, «una raza despreciable y vil que adora a los demonios», y otras expresiones de odio similares.[24] Los cruzados detestaban profundamente a sus enemigos. De hecho, para aquellos hombres los musulmanes eran algo más que simples enemigos: representaban una amenaza y un peligro. Desde una perspectiva agustiniana, el enemigo era un pueblo de pecadores. «Furia bárbara», adoración demoníaca y demás eran cosas a las que había que oponerse. Es probable que Agustín hubiese pensado que se trataba de un odio justo nacido del amor a Dios. Y los cristianos que redactaron las crónicas de las cruzadas quizá creyeran que dar muerte a quienes en su opinión se dedicaban a propagar otras religiones —pecadores, en suma— también habría sido un acto de amor *uti*. Desde luego, los cruzados y sus cronistas no eran santos, por más que lo fuera el hombre en cuya

concepción del amor se inspiraban.

El papa Urbano utilizó la concepción agustiniana del amor para motivar a los primeros cruzados, reafirmar su propia posición como único Papa legítimo y tratar de reagrupar a las iglesias ortodoxa y cristiana. En los dos primeros objetivos tuvo bastante éxito; en el tercero no tanto. Las dos iglesias seguirían alejándose cada una en su propia dirección, sin que tampoco ayudara en nada a la reunificación el hecho de que los integrantes de la cuarta cruzada decidieran invadir los territorios de la Iglesia ortodoxa. Pero la necesidad de muchos europeos de expresar su amor *uti*, de hacer algo en nombre de Dios que los ayudara en su camino hacia la gracia divina, iría mucho más lejos de lo que Urbano podría haber soñado siquiera. Desde luego, ofrecerles ahorrarse un tiempo de purgatorio y quedarse con una parte del botín por sus esfuerzos tampoco es que los perjudicara. Al final resultaría que expresar el amor *uti* podía ser realmente… bueno, digamos que útil.

DEL SACRIFICIO A LA GRACIA AMOROSA

Quizá más de una vez hayas oído decir a los cristianos que «Dios es amor». Cuando lo hacen, puede que estén citando a san Agustín sin saberlo, ya que la frase es una versión simplificada de la descripción agustiniana del amor como un apego afectivo basado en atribuir valor a Dios, interesarse en Él y desear unirse a Él. El pensamiento cristiano moderno también sostiene que ese amor fluye en ambos sentidos, afirmando que Dios y Jesús te aman tan profundamente como tú puedas amarlos a ellos. Así de robusto fue, y sigue siendo, el régimen emocional forjado por san Agustín, quien desarrolló una concepción del amor cristiano que sigue constituyendo el núcleo de la religión cuando dicha religión da lo mejor de sí. La noción de que amar a tu prójimo es poner tus sentimientos al servicio de Dios y de Jesús, y que los sentimientos no son buenos ni malos en sí mismos, sino que tan sólo adquieren su valor en función de cómo se utilizan, todavía resuena en los pasillos de muchas iglesias cristianas. Es justo decir que el mundo sería muy distinto sin las ideas de Agustín sobre el amor. De

no ser por su influencia, es posible que el cristianismo todavía se fundamentara en el acto sacrificial de un mesías antes que en un acto de caridad y gracia de un Dios. Es difícil decir cuántos de los 2.400 millones de personas que se llaman cristianos lo serían hoy sin el pensamiento agustiniano.

Por lo que respecta al pasado más reciente, cuando afirmo aquí que la interpretación del amor de Urbano llegaría a modelar la historia más allá de lo que él podría haber soñado siquiera, no me refiero únicamente a las cruzadas. Las secuelas de esta serie de conflictos serían tres siglos de guerra brutal entre la cristiandad europea y el Oriente Próximo islámico, hasta que uno de los dos bandos se alzaría como una gran potencia unificada en 1396, en la batalla de Nicópolis, con una matanza que dio paso a un nuevo imperio islámico: los otomanos. Ahí es a donde nos dirigimos a continuación: al momento en que el Imperio otomano lo cambió todo. Aunque fuera por accidente.

5

Lo que temían los otomanos

Fuera de las murallas de la gran ciudad de Constantinopla, la tarde del 28 de mayo de 1453 (o de 857, según el calendario musulmán, o *hijri*), un hombre deambulaba entre las filas del ejército otomano. Cubierto con una capucha, se desplazaba de un grupo de soldados a otro, de un batallón a otro, de una unidad a otra. Este contingente de guerreros llevaba seis semanas sitiando la ciudad y bombardeando las murallas con fuego de cañón. Y no cualquier fuego de cañón: uno de aquellos cañones era la bombarda Orbán de ocho metros de largo, un arma tan pesada, potente e incómoda de manejar que sólo podía dispararse siete veces al día. Aquellas seis semanas habían sido agotadoras, estresantes y no siempre del todo satisfactorias. La moral había comenzado a decaer, pero a su sultán, Mehmed II, se le daba muy bien generar confianza entre sus tropas. Aquel día su habilidad revestía una especial importancia, puesto que al siguiente habían de atacar Constantinopla en el que debía ser un último asalto. El día de expiación y oración que había convocado el sultán había contribuido a centrar sus mentes; los había ayudado a recordar por qué estaban allí y la gran recompensa que sería para ellos la conquista de Constantinopla.

A decir verdad, en teoría no parecía una recompensa tan extraordinaria. Al menos no desde la perspectiva de un observador foráneo. El esplendor de la otrora gran ciudad de Constantinopla, joya del Imperio bizantino, había empezado a declinar desde que comenzaron las cruzadas. La urbe se había convertido en poco más que una excusa para la guerra; una parada para los agotados caballeros en su camino hacia otras glorias mayores. En cierta ocasión —durante la cuarta cruzada, en 1204—, esa parada había dado lugar al saqueo y la conquista de la propia Constantinopla. Las cosas no

habían hecho sino empeorar desde la entrada en escena de los turcos otomanos y selyúcidas. El Imperio bizantino se había visto minado, la población de su capital se había reducido y su poder e influencia habían disminuido.

Pero Constantinopla tenía un profundo significado simbólico para los soldados otomanos que ahora aporreaban sus puertas. Aquélla no era la primera vez que las fuerzas islámicas trataban de asaltarla. La primera tentativa se había producido ya en 678, cuando Muawiya I, el fundador y primer califa de la dinastía omeya, se propuso tomar la ciudad y fracasó en el intento, perdiendo a soldados que habían conocido de cerca al profeta Mahoma. Incluso el propio padre de Mehmed II, el sultán Murad II, había intentado doblegar las defensas de la ciudad, que sitió en 1421. En aquella ocasión tuvo que renunciar a su esfuerzo debido a que surgieron problemas en otras partes de su imperio. Pero pese a la buena fortuna de sus adversarios, entre los otomanos existía la creencia —la idea, la sensación, el sentimiento— de que Constantinopla tenía un significado especial para Alá, que Dios mismo quería que cayera en manos el islam. Para los otomanos, la ciudad era *der saadet*, la «puerta a la prosperidad». Y para el hijo de Murad, era además un tema pendiente.

Mientras el desconocido recorría el campamento militar, oyó a los hombres santos que se encontraban entre las tropas recitar los nombres de los compañeros del Profeta que habían muerto en 678. También descubrió que un hadiz se había hecho cada vez más popular en boca de aquellos con quienes se encontraba. Decía así:

> Preguntó Mahoma: «¿Habéis oído hablar de una ciudad rodeada por una parte de agua y por la otra de tierra?» Ellos dijeron: «Sí.» Mahoma continuó con su profecía: «El Último Día no vendrá hasta que setenta mil de los hijos de Isaac lleguen para conquistarla. Entrarán sin arrojar una flecha ni disparar un arma. La primera vez dirán: "No hay otro Dios que Dios, y Dios es el más grande" [*Lá iláha illa Allah ua Alláhu Akbar*], y la parte de la ciudad que da al mar caerá ante ellos. La segunda vez dirán lo mismo, y caerá la parte que da a tierra. Cuando lo digan por tercera vez, se les abrirán las puertas, entrarán en la ciudad y tomarán el botín.»[1]

Es probable que este hadiz se escribiera específicamente para el

asalto a Constantinopla, pero no importa. El caso es que resulta apropiado para transmitir lo que ocupaba las mentes de los soldados aquella noche. Para ellos, como para el sultán, la toma de Constantinopla no sólo demostraría el poderío del Imperio otomano bajo el mandato de Mehmed II; también sería un acto realizado al servicio de Alá, para ganarse su amor y su misericordia. Les motivaba un profundo impulso emocional que se había originado 843 años antes, en el corazón del propio Corán. Aquel impulso era el temor, el miedo; pero no un miedo negativo, sino un tipo de temor que podía inspirar grandes cosas.

¿QUÉ ES EL MIEDO?

Según la ciencia moderna, el miedo surge cuando una serie de áreas cerebrales —en especial un grupo de células situadas en la base del cerebro que integran la denominada amígdala— perciben una amenaza. La amígdala forma parte de lo que algunos psicólogos solían llamar el «cerebro de lagarto», una parte ancestral de nuestro cerebro que reacciona sin necesidad de pensamiento. Hoy día, no obstante, pocos continúan sosteniendo esa idea, ya que el cerebro parece haber evolucionado más bien de formas extrañas y complejas. El caso es que la amígdala reacciona de forma inmediata; a menudo tan deprisa que ni siquiera te das cuenta de que está reaccionando hasta que te obliga a hacer algo como saltar o salir corriendo.

Los investigadores especializados en estudiar el miedo han descrito esta emoción como «un estado motivacional suscitado por estímulos específicos que dan lugar a un comportamiento defensivo o de huida». [2] Es el impulso de luchar, huir o permanecer inmóvil. No obstante, el miedo no se limita a eso. Luchar, huir o permanecer inmóvil no cubre ni mucho menos toda la gama de comportamientos que asociamos al miedo. Algunas personas se asustan al ver un ratón; entonces pueden experimentar el impulso de luchar, huir, quedarse quietas o subirse a una silla. Pero otras viven con un terror permanente a tropezarse con un ratón a la vuelta de la esquina, y el grado de ese terror puede variar desde un activo sentimiento de

aversión hasta una fobia en toda regla. Esta última suele ser el resultado de algún tipo de trauma, y puede traducirse en lo que se conoce como hipervigilancia. Al igual que el miedo, la hipervigilancia puede mantenerte vivo, pero también, si se descontrola, volver tu vida insoportable.

Los tipos de miedo asociados a las fobias, como el pánico, provienen del locus cerúleo, una parte del tallo cerebral que produce una gran cantidad de noradrenalina, la misma sustancia neuroquímica que crea el afecto cuando se mezcla con la dopamina. Eso no significa que el amor y el pánico estén relacionados; bueno, no siempre: aunque ambos pueden provocar temblores, nervios y un desesperado impulso de huir, la liberación de noradrenalina asociada al miedo no lleva aparejada la de dopamina.

Como la repugnancia y el amor, el miedo puede tener un origen neuroquímico evolutivo, pero su experiencia también es de índole cultural. Es evidente que hay cosas que casi todo el mundo teme —como caerse del borde de un acantilado o contraer una enfermedad letal—, pero resulta bastante difícil definir el miedo en términos universales de forma precisa. Seguramente por cada persona que sufre de aracnofobia hay otra a la que le gustan las arañas (como es mi caso) o incluso tiene tarántulas gigantes como mascotas (como no es mi caso). Incluso entre las personas con temores presuntamente universales, hay algunas a las que les encanta hacer escalada libre en una pared de roca.

Hay temores que aprendemos a través de la cultura, la crianza y la educación. No hablo sólo de temores evidentes como el miedo al infierno y la condenación en la cultura cristiana, o el miedo exacerbado a la supuesta amenaza de los extraterrestres en ciertos contextos sociales o familiares, sino también de otros que damos por sentado que son universales, como los relacionados con la salud y la seguridad básicas. A la mayoría de nosotros nos enseñaron de niños a temer los vehículos en movimiento, y, de adultos, es probable que nos resulte casi imposible atravesar una calle muy transitada sin tomar precauciones. Pero hay personas, en culturas de todo el mundo, que cruzan como si nada con mucha menos precaución, personas que no

comparten nuestro profundo temor a un atropello. Cualquiera que haya viajado a la India o conducido en Italia sabe a qué me refiero. Puede que el miedo aprendido sea muy distinto del miedo innato. Puede que esos miedos no innatos sean, como el amor, un complejo emocional: una emoción forjada a partir de un complejo conjunto de temores, inquietudes, pánicos, estados de hipervigilancia y preocupaciones fundadas que se asocian a lo que sea que nos haga sentir miedo.

Vale la pena señalar que el miedo no siempre es malo. Desde una perspectiva científica, cualquier sentimiento que evite que sufras un daño no sólo es bueno, sino que además constituye una parte esencial de la evolución: quienes temen que pueda haber un oso escondido detrás de un arbusto tienen más posibilidades de que un oso no los devore. Pero a la ciencia moderna le gusta precisar si una emoción es positiva o negativa en función de cómo nos hace sentir. En realidad, ésta es una idea relativamente nueva, cuyo origen abordaremos más adelante. La noción de que el miedo es intrínsecamente malo sin duda debía de ser ajena tanto a los otomanos como a la mayoría de los pueblos con los que se relacionaban. Que una emoción se considerara buena o mala dependía del uso que se hacía de ella, del fin al que se dirigía. Ya hemos examinado antes esta misma idea al estudiar las nociones griegas de *eros* y *ataraxia*. También hemos abordado los temores buenos que estaban y siguen estando presentes en determinadas religiones, aunque todavía no los hemos abordado de forma específica. Los antiguos hebreos temían que Dios sintiera aversión hacia ellos. Para Agustín, el temor de Dios podía llevarte a Él y al cielo. El temor que sentían los otomanos era justamente ese mismo tipo de miedo positivo. Era un tipo de miedo que los impulsaba a permanecer firmes en su fe y lograr grandes cosas. Era el temor positivo de Alá, y su origen se remonta al fundador de su religión, el profeta Mahoma.

LA MONTAÑA QUE MOVIÓ A MAHOMA

Para entender este temor piadoso, debemos remontarnos al año 610

de la era cristiana, cuando un hombre de cuarenta años llamado Abu al-Qasim Muhammad ibn ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muttalib ibn Hashim, más conocido simplemente como Muhammad, o Mahoma, inició la ascensión al monte Hira, situado en lo que hoy es Arabia Saudí. Momentos antes, Mahoma, como san Agustín antes que él, había escuchado una voz que le decía que leyera. En esta ocasión no se trataba de la voz de un niño: era la voz de algo sobrenatural, la manifestación de un ser de extraordinario poder. Aquel ser se había aparecido ante él, llenando su campo de visión a cada paso. Al principio Mahoma se negó a responderle, por lo que el ser le ordenó por segunda vez que leyera. Mahoma, escéptico con respecto al posible origen de la aparición, volvió a negarse. Le aterrorizaba que pudiera ser un genio o alguna otra entidad sobrenatural enviada por el diablo para engañarle. Una vez más, la voz repitió la orden, y una vez más, él se negó a obedecer. Entonces la criatura lo abrazó hasta que Mahoma no pudo soportarlo más. En ese instante Mahoma perdió el control de su propia voz, y de su boca brotaron espontáneamente unas palabras que pasarían a formar parte de lo que luego se conocería como el Corán:

> Lee en el nombre de tu Señor que te creó; creó al Hombre a partir de un coágulo de sangre.
>
> ¡Lee! Tu Señor es el Más Generoso, aquel que con la pluma enseñó al Hombre lo que no sabía.[3]

Mahoma estaba aterrorizado. Abrumado por la terrible constatación de que sin duda había sido poseído por un demonio o un genio, se apresuró a subir la montaña. Estaba decidido a liberarse de lo que fuera que se hubiese adueñado de su carne arrojando su cuerpo al vacío. Su vida transcurrió ante sus ojos.

Mahoma había crecido en un auténtico crisol de creencias. Su tribu era adepta de una de las variantes de las antiguas religiones semíticas populares en la región, que depositaban su fe en diversos dioses, incluida una deidad de la fertilidad a la que llamaban simplemente «la Diosa», o al-Lat, aunque el más importante de todos era un Dios Padre supremo denominado «el Dios», o al-Lah. Pero ésos no eran los únicos

dioses que conocía Mahoma. El santuario sagrado que ocupaba el centro de su ciudad natal, La Meca —conocido como la Kaaba—, se había construido para albergar un hermoso trozo de meteorito de color negro azabache. Obviamente, por entonces los ciudadanos no tenían ni idea de que era un meteorito: para ellos era sólo un fragmento de piedra con un aspecto tan llamativo y de otro mundo que parecía un hogar apropiado para las deidades, de modo que la construcción servía como templo para los numerosos dioses venerados por los clanes que vivían en la zona. Entonces, como ahora, la tradición dictaba que los fieles debían dar siete vueltas en torno a la piedra antes de acercarse para rendir culto.

Mahoma era un comerciante cuyo campo de acción se extendía por toda la península Arábiga. Era muy respetado por su honestidad y su arduo e infatigable trabajo. Parece probable que absorbiera los relatos y creencias de las religiones ajenas a su lugar de origen con tanta intensidad como las locales, lo que le habría provocado una especie de crisis de fe. De ahí que, al entrar en la mediana edad, empezara a pasar semanas enteras en una cueva en las montañas, entregado a una práctica espiritual conocida como *tahannuth*. Una vez solo, concentraba su mente en la oración, interrumpiendo su práctica únicamente para alimentar a los pobres. Mahoma había comenzado a preguntarse si su dios principal, al-Lah, era el mismo único Dios verdadero del que no paraba de oír hablar a los comerciantes cristianos y judíos.

Fue durante uno de aquellos rituales cuando se dice que oyó la terrible voz que se apoderó de la suya propia. Desde luego, había tenido visiones antes: eso formaba parte del ritual; pero ninguna tan vívida, tan poderosa, como aquélla. Mahoma se convenció de que algo maligno lo había poseído, y pensó que no tenía otra opción que subir a lo alto de la montaña y lanzarse al vacío antes de que el mal lo dominara y lo llevara a hacer daño a quienes amaba.

La historia cuenta que, mientras ascendía, la visión regresó, si cabe aún más aterradora que antes. Esta vez aquel ser se dio a conocer: «¡Oh Mahoma! ¡Tú eres el Apóstol de Dios y yo soy Gabriel!»[4] La aparición dejó a Mahoma paralizado de terror. Permaneció así, sin

mover un músculo, hasta que más tarde un grupo de personas que su primera esposa, Jadiya, envió en su busca lo encontró y lo ayudó a bajar la montaña.

Mahoma permaneció confuso y aterrorizado durante un tiempo después de aquello. En todo caso, las apariciones no cesaron y, cuando se presentaban, él se volvía hacia su esposa en busca de consuelo, rogándole que lo «cubriera» mientras caía, estremecido, en sus brazos. Estaba descubriendo el extraordinario y crudo poder del único Dios verdadero: Alá. Sabía que debía temer ese poder, y no tardaría mucho en descubrir que podía utilizar su temor como una fuerza para hacer el bien. Se había convertido en un profeta, un portavoz de Dios. En medio de todas aquellas aterradoras visiones, Mahoma estaba aprendiendo algo: estaba experimentando en carne propia cómo podían usarse las pasiones para controlar los corazones de las personas. Las palabras que luego dirigiría a otros pasarían a formar el Corán, el texto religioso clave de la fe islámica.

EL HERMOSO TEMOR DE DIOS

El texto del Corán reviste especial belleza. Después de que Abu Bakr lo compilara en su forma actual en el año 650, el contenido del libro adquirió un cariz emocional que obliga a cualquiera que lo lea a tratarlo con respeto. Pregúntale a cualquier seguidor de la fe islámica, y te dirá que el texto árabe original es tan hermoso que casi podría considerarse perfecto. Algunos creyentes afirman que el árabe en el que está escrito es tan impecable que no pudo menos que haber sido inspirado por Dios. No hay una frase fuera de lugar, ni una palabra mal elegida, ni un lapsus gramatical. Debería leerse con al menos tanto énfasis emocional como requiere una interpretación de *Hamlet*, y probablemente más. De hecho, las lisonjas que vierten los actores sobre las palabras del inmortal bardo no son nada en comparación con las que dedican los seguidores del Corán a su sagrado texto. Shakespeare debe representarse, no únicamente leerse; la lectura del Corán, ya sea en voz alta o en silencio, debería ir acompañada de una interpretación similar.

Reza un hadiz:

> Este Corán fue revelado con aflicción, de modo que, cuando lo recites, llora. Si no puedes llorar, finge que lloras, y haz que tu voz sea melodiosa al recitarlo. Quien no haga su voz melodiosa no es uno de nosotros.[5]

Se supone que los lectores del Corán deben tomarse su tiempo, empleando varios días para leer el texto completo si es necesario. Deberían llorar cuando se supone que deben hacerlo, hablar en un tono agradable cuando el texto transmita algo hermoso, alzar la voz y suavizarla cuando corresponda. Los lectores deberían meditar las palabras y dejar que su cuerpo obre en consecuencia. Los fieles creen que son las palabras del propio Alá, no las de un simple dramaturgo de talento o las de un apóstol.

El Corán es un libro que evoca emociones a propósito en un intento de cambiar la vida de los lectores y acercarlos a Alá. Es una obra diseñada para responder a ella con llantos y proclamas en voz alta. Ciertas suras (capítulos) y revelaciones deberían suscitar en los lectores reacciones viscerales y emocionalmente conmovedoras. Igual que la mayoría de los textos religiosos, ejerce una influencia emocional, diseñada tanto para convertir a las personas en musulmanes como para reforzar su fe tras su conversión. La clave de esa transformación reside en un cierto tipo de temor, pero no la clase de temor que uno imaginaría de entrada.

El Corán es una obra dividida en dos partes.[6] En las suras iniciales, las de La Meca, es donde reside la mayor parte del contenido realmente emocional. Son las suras escritas antes de que Mahoma se trasladara a Medina, en el año 622, para evitar morir a manos de personas a las que no les gustaba nada que anduviera por ahí convirtiendo a todo el mundo a su nueva religión. Quizá porque no tenía la libertad de predicar sin trabas que luego encontraría en Medina, o porque sentía la necesidad de que aquellas primeras suras fueran especialmente memorables, el caso es que son más cortas y más rítmicas que las posteriores, y se centran mucho más en las creencias de otras religiones de la región. Es en estas suras donde aparecen más menciones a Adán y a diversos profetas anteriores como Moisés,

Abraham y Jesús. Asimismo, en estos capítulos se hace especial hincapié en la importancia de la moralidad, los peligros de adorar al dios o los dioses inapropiados, y las diversas formas de llegar al cielo y de evitar el infierno. Son mucho más severas y sombrías que las suras que elaboraría Mahoma más avanzada su vida, después de conquistar Medina. No es que las suras posteriores no sean emocionales, ni mucho menos; tan sólo ocurre que la concepción de Mahoma de las emociones, en particular el miedo, se expresa con mayor claridad en esos capítulos más breves; de modo que será por ahí por donde empezaremos.

En las suras de La Meca, Mahoma exhorta a la gente a creer con intensidad y dedicación. Eso no tiene nada de sorprendente, dado que son las suras que recitó cuando comenzó a reunir a sus seguidores y difundir su palabra. Los aforismos tenían que ser ingeniosos, concisos y fáciles de memorizar, porque contar con una sólida tradición oral era un elemento clave en la propagación inicial de la fe. Se cree que algunas de las primeras suras se escribieron en los materiales que los seguidores de Mahoma pudieron encontrar en aquel momento: tela, trozos de hueso, piezas de cuero de repuesto, etcétera. Hoy la mayoría de estas suras más cortas se encuentran al final del Corán, dado que las versiones actuales las ordenan, en su mayor parte, en función de su extensión, de manera que las más largas aparecen primero. Así pues, para leer lo que el joven Mahoma les dijo a sus seguidores en aquellos años iniciales, hay que acudir al final del libro. Y ahí pueden encontrarse también algunos ecos lejanos de las ideas de san Agustín.

No existe la menor evidencia de que Mahoma conociera la obra de Agustín, pero bien podría ser el caso. Como ya hemos señalado antes, Mahoma era un mercader con un gran interés en diversas culturas y tradiciones. Es muy probable que adquiriera una gran cantidad de conocimientos sobre el cristianismo y el judaísmo de otros comerciantes y de hombres devotos con los que pudo encontrarse a su paso. Sin duda debió de acumular un conocimiento casi enciclopédico sobre estas religiones, aunque fuera a través del filtro de su propia cultura. Tal familiaridad con las ideas del cristianismo permitiría suponer que cuando menos habría oído hablar de Agustín, dada la

prolífica producción y la fama de este último. Pero al margen de que Mahoma conociera o no la obra de Agustín en concreto, el hecho es que ambos compartían algunas ideas sorprendentemente similares.

Como gran parte de la obra de Agustín, el Corán hace hincapié en la diferencia entre el amor piadoso y el amor propio, y en la virtud del primero sobre el segundo. Recuerda de manera repetida a sus lectores que Alá dotó a los humanos tanto de la capacidad de pensar como de la de sentir. El mensaje es que, si amas a Alá, Alá también te amará; y si no lo haces, literalmente pasarás un infierno. Asimismo, de nuevo como en el caso de Agustín, la concepción del amor del Corán no tiene que ver sólo con practicar la caridad y el amor a los demás para obtener un beneficio personal, sino con desear activamente el amor de Alá. «Lo que prestáis con usura para que os produzca a costa de la hacienda ajena no os produce ante Alá. En cambio, lo que dais de azaque por deseo de agradar a Alá... Ésos son los que recibirán el doble.»[7] En términos más sencillos: amar al prójimo es algo que debe hacerse de forma desinteresada en el nombre de Alá.

Pero Alá no da gratuitamente su amor: hay que ganárselo. De manera similar, la misericordia sólo se da a instancias de Dios. Para ganarse el amor y la misericordia, hay que obrar como debe hacerlo un musulmán, como indica el Corán. Eso es lo que diferencia el Corán de las obras de Agustín. La nueva religión de Mahoma requería de un cierto tipo de temor; aunque un temor basado, como el de Agustín, en el amor.

Desde los griegos hasta la ciencia moderna, ha sido bastante habitual que el concepto de *miedo*, de *temor*, englobe toda una serie de sentimientos estrechamente relacionados. Considérese, por ejemplo, la diferencia que existe entre que uno sienta aversión a los ratones porque los encuentra desagradables, o que dicha aversión llegue hasta el punto de que uno desarrolle una musofobia en toda regla que a su vez se traduzca en un constante estado de hipervigilancia. Pero no es sólo una cuestión de grado. Existen numerosas distinciones sutiles entre las diversas definiciones de miedo o temor que se encuentran tanto en la bibliografía científica como en los textos filosóficos y religiosos. El Corán, por ejemplo, menciona diez tipos distintos de

miedo, entre ellos *jawf* (el miedo a un peligro que ves venir y para el que deberías prepararte), *jashiyah* (el miedo al daño que algo puede causarte) y *taqwa* (el tipo de miedo que te lleva a tomar precauciones, como cerrar tu casa con llave o llevar mascarilla durante una pandemia). Todos estos miedos pueden experimentarse al servicio de Alá, pero también por razones egoístas. El Corán hace decir a Alá: «Así es el Demonio: hace tener miedo de sus amigos. Pero, si sois creyentes, no tengáis miedo de ellos, sino de Mí.»[8] Agustín distinguía entre el amor a uno mismo y el amor dirigido a Dios; este último también podía generar temor al pecado, una idea que nos retrotrae directamente al temor que sentían los hebreos a suscitar la aversión de Dios. El Corán hace algo parecido: distingue entre, por una parte, los temores comunes y corrientes ligados a los terrores terrenales, y, por otra, el tipo de temor apropiado: el temor de Dios o, más bien, el temor de defraudar a Dios.

Aunque muchas traducciones del Corán utilizan las expresiones «temeroso de Dios» y «temor de Dios», en realidad no es ése el significado de las palabras árabes originales. Al menos no exactamente. Éstas hacen referencia más bien a una de esas emociones que resulta difícil traducir. El significado apropiado de la expresión árabe que suele traducirse como «temor de Dios», *aljawf min Allah*,[9] se aproximaría más bien a algo así como «conciencia de Dios» o «protegerse de Dios». Es el miedo a olvidar el tremendo poder de Alá. A suscitar la aversión a Dios o no proteger la fe de quienes sienten aversión a ella. A perder el control y no comportarse como debe hacerlo un musulmán. A anteponer a Alá todo lo que tienes —tus propiedades, tu familia, incluso tu propia vida— para evitar un sentimiento de pérdida. Esa pérdida, o *jusr*, también constituye una parte esencial de la estructura emocional coránica. Uno de los últimos y más breves suras del Corán reza:

> En verdad, el hombre camina hacia su perdición [o pérdida], excepto quienes crean, obren bien, se recomienden mutuamente la verdad y se recomienden mutuamente la paciencia.[10]

Según el Corán, pues, no comportarse como debe hacerlo un

musulmán equivale a perder —o tal vez no llegar a recibir nunca— el amor y la misericordia de Alá. Esa carencia lleva directamente a la perdición, el infierno y la condenación.

El temor de Dios ayuda a los creyentes a permanecer atentos y centrados en Alá. Permite a los fieles oponerse a sus pasiones naturales, mantener sus emociones bajo control y hacer lo correcto por Alá en lugar de actuar por puro egoísmo. Ese planteamiento te llevará a prosperar, a vencer en el combate y a obtener tu recompensa en el cielo.[11] El mensaje es claro: si en verdad temes defraudar a Alá, aceptarás lo que te dice el Corán, mantendrás a raya tus emociones y serás recompensado.

Otro elemento importante del aspecto emocional del Corán es el papel del corazón. Hay cuatro palabras en el Corán —a menudo intercambiables— con el significado de «corazón»: *qalb* y *fu'ad* significan literalmente «corazón»; *lubb* alude al «corazón interno» o «mente», y *sadr* significa «pecho» y/o «seno». En conjunto, todas ellas aparecen un total de 208 veces en el texto original.[12] El Corán sitúa el centro emocional de una persona en el corazón, que también es la sede de *aql*, un término que significa «razón», «comprensión» o «entendimiento».[13] En cambio la cabeza, o *ra's*, es sólo eso: una cabeza. Esto significa que en el contexto del islam primitivo pensar y sentir no se concebían como dos cosas distintas. Según el Corán, los corazones de los infieles se endurecen no sólo porque no comprenden el mensaje del islam, sino también porque no lo sienten. La noción de que el corazón es la fuente de nuestras emociones aparece con mucha frecuencia en la literatura antigua. Y el hecho de que todavía hoy utilicemos expresiones como «lo creo de corazón» y otras similares es un testimonio de la profundidad con la que este concepto penetró en muchas tradiciones espirituales y culturales. Probablemente, dado que constituye una parte tan esencial de la concepción de las emociones en el islam otomano, valga la pena que lo abordemos desde cierta perspectiva médica. Para ello debemos recurrir a uno de los más grandes intelectuales del islam: un hombre llamado Abu 'Ali al-Husayn ibn 'Abdallah ibn al-Hasan ibn 'Ali ibn Sina, o Ibn Sina en forma abreviada, y conocido en Occidente como Avicena.

Ibn Sina nació en torno a 980 cerca de la ciudad de Bujará, en el actual Uzbekistán. Era hijo de un funcionario público, y a los diez años ya se sabía todo el Corán de memoria. Antes de llegar a la adolescencia dominaba la aritmética india, la ley islámica y buena parte de la filosofía antigua. Poco después abordó la obra de Aristóteles. Leyó una y otra vez la *Metafísica* hasta conocerla palabra por palabra; y lo que es más importante: aprendió a entenderla íntimamente con la ayuda de un comentario escrito por otro gran pensador islámico, Al-Farabi. Se dice que a los dieciséis años decidió estudiar medicina porque le parecía fácil. Sus habilidades médicas llegarían a ser ampliamente conocidas, y de hecho escribiría dos libros sobre el tema: *Kitab al-Shifa'*, o *Libro de la curación*, y *Al-Qanun fial-tibb*, o *Canon de la medicina*.

Una de las figuras que mayor influencia ejerció en Ibn Sina —más bien en todos los médicos que vivieron entre la frontera occidental de la India y las costas de Irlanda— fue Galeno. Desde una perspectiva médica, es muy posible que Galeno sea el pensador más influyente en toda la historia de la civilización occidental. Sus ideas dominaron la práctica médica durante más de un milenio, y su figura tenía una importancia crucial. A diferencia de las elevadas ideas de la teología y la filosofía, que apenas significaban nada para un hombre de campo normal y corriente, las opiniones de Galeno sobre la curación afectaban a todos, ya fueran reyes o campesinos, aunque era más probable que los campesinos se trataran a sí mismos utilizando sus propios remedios que contratando los servicios de un médico. Como suele ocurrir con demasiada frecuencia en estos casos, daba igual que estuviera equivocado en casi todo.

Los eruditos de los grandes imperios islámicos que surgieron poco después de la muerte de Mahoma tradujeron y preservaron las palabras de Galeno, adornándolas y adaptándolas en ocasiones. En el siglo XII sus enseñanzas llegaron a Europa y se convirtieron en la espina dorsal de buena parte del que sería el enfoque predominante de la medicina en el mundo occidental y Oriente Próximo hasta que en última instancia la teoría microbiana de la enfermedad las desplazó

para siempre en el siglo XIX.

Galeno tomó prestadas muchas de sus ideas del médico griego Hipócrates, el hombre al que debemos el llamado juramento hipocrático. Hipócrates creía que los humanos estaban compuestos de cuatro *humores*, cada uno de los cuales tenía una temperatura y una consistencia concretas. El humor caliente y húmedo que rodeaba el hígado era la *haima*, la sangre. La vesícula biliar segregaba el humor caliente y seco denominado *xante chole*, o bilis amarilla. La fría y seca *melaina chole*, o bilis negra, se acumulaba en el bazo. Por último, el cerebro producía la fría y húmeda *phlegma*, o flema (aclaremos que este último término no tenía el significado actual de «mucosidad», sino que hacía referencia a cualquier sustancia de color claro que se encontrara en el cuerpo). Galeno creía que, para que el cuerpo funcionara con eficacia, los cuatro humores debían estar perfectamente equilibrados. En consecuencia, la práctica médica galénica se basaba más que nada en esforzarse en mantener una dieta saludable, dormir lo suficiente y hacer ejercicio con regularidad (¡he dicho que estaba equivocado en *casi* todo!).

Lo más importante en relación con el tema que aquí nos interesa, la emoción, es que cada humor llevaba aparejado un estado de ánimo. Hoy día muchas lenguas emplean diversas variantes de estos términos para describir sentimientos. En español una persona «sanguínea» es alguien de temperamento impulsivo, mientras que el término inglés *sanguine* define a una persona desenfadada, activa y extrovertida. La bilis negra, o *melaina chole*, es el origen de la palabra *melancolía*, y tal es el efecto asociado a ese humor. Demasiada bilis amarilla te convertía en una persona «colérica»: fácil de enfadar, irritable y estresada; mientras que un exceso de flema te hacía perezoso, letárgico e impasible, es decir «flemático». Galeno no pasó de ahí en lo relativo a los humores: el único tratamiento para ellos era comportarse de forma apropiada y controlarlos.[14] Había, sin embargo, otro elemento igualmente importante tanto para Galeno como para Ibn Sina: la respiración.

Galeno argumentaba que el alma animaba el cuerpo mediante el *pneuma*, un término que hace referencia a la circulación del aire y que

puede traducirse asimismo como «espíritu». Había tres tipos de *pneuma*: el *pneuma physicon* (o espíritu natural) residía en el hígado y ayudaba a regular nuestro yo vegetativo, controlando cosas tales como la nutrición, el metabolismo y la reproducción; el *pneuma psychicon* (o espíritu animal) se encontraba en el cerebro y regulaba los aspectos «animales» de nuestra vida, como la percepción sensorial y el movimiento; por último, el *pneuma zoticon* (o espíritu vital) estaba ubicado en el corazón y controlaba la temperatura corporal y el flujo de la sangre y los humores.[15] Pues bien, Ibn Sina tomó y desarrolló esta idea. Él creía que la respiración se originaba en el corazón como aliento de vida; el mismo aliento que Alá insufló a Adán en la creación. Luego esa respiración del alma se filtraba a través del cuerpo, interactuando con los humores y posibilitando el funcionamiento de los órganos. Para él, el propósito de los humores era construir las diversas partes del cuerpo e interactuar con ellas, en ocasiones provocando cambios de comportamiento, como la expresión de emociones descontroladas. Cuando el flujo de la respiración se veía restringido o alterado, podía desequilibrar los humores y causar enfermedades, incluidas las enfermedades de las pasiones.

Ibn Sina no elaboró un análisis sistemático de las emociones, pero sí escribió sobre el modo de detectar las diversas pasiones utilizando una combinación de la respiración y el pulso de un paciente. La respiración profunda y un pulso «fuerte, aumentado» y «rápido» sugerían ira, mientras que un pulso brusco, rápido e irregular junto con una respiración acelerada indicaban miedo (la velocidad con la que se presentaban estos síntomas era proporcional al grado de terror). El dolor iba acompañado de un pulso casi imperceptible y una respiración débil; y, por último, una respiración pausada y un pulso lento, regular, pero relativamente potente indicaban que el paciente estaba experimentando alegría o placer.[16] Ese paciente alegre también estaría algo acalorado, ya que la sangre, caliente y húmeda, se habría convertido en el humor predominante en su cuerpo.

Ibn Sina estableció una firme relación entre nuestro cuerpo y nuestros sentimientos. Para él, las pasiones eran una cuestión médica, y la curación de las emociones incontroladas ya no requería de la

penitencia religiosa, la oración o el exorcismo: podía encontrarse el tratamiento adecuado tan sólo equilibrando los humores, lo cual implicaba asimismo que vigilar la fuente de las emociones —el corazón— podía ayudarte a controlar tus sentimientos y mantenerte en el camino que te había marcado Alá. Esta idea encajaba con la enseñanza islámica de que tus emociones deberían coincidir con el aliento divino inicial de pensamiento y sentimiento que desacelera el pulso, ablanda el corazón y conduce al islam. O al menos eso era probablemente lo que creía el ejército otomano cuando se preparaba para el ataque a Constantinopla la noche del 28 de mayo de 1453.

LA COMUNIDAD DE LA GUERRA

Volvamos al sitio de Constantinopla, donde, según Mevlânâ Mehmed Neşri, un historiador otomano del siglo XVI, el sultán Mehmed II pronunciaba un discurso:

> Estas tribulaciones son por amor a Dios. La espada del islam está en nuestras manos. Si no hubiéramos elegido soportar estas tribulaciones, no seríamos dignos de ser llamados *gâzîs* [guerreros]. Nos avergonzaríamos de estar en presencia de Dios en el Día de la Resurrección.[17]

Probablemente éste fuera sólo uno de los muchos discursos que pronunció Mehmed, que en los días previos al asalto final anduvo bastante atareado. Recorrió todo el campamento a caballo, hablando con sus hombres y con sus comandantes. Organizó varios ataques y pasó a formar parte del esfuerzo bélico, de la comunidad, en lugar de limitarse a ser tan sólo una figura lejana en una tienda de campaña a varios kilómetros de distancia.

COMUNIDADES EMOCIONALES

El ejército otomano estaba formado por personas procedentes de diversas comunidades denominadas *millet* o *taifa*. A veces estas

comunidades se definían por su etnicidad, mientras que en otras ocasiones lo hacían en virtud de su fe: no todos los que luchaban en el bando otomano eran musulmanes, aunque sí lo eran la gran mayoría de ellos. Pese a esta diferenciación, durante el combate imperaba una comunidad emocional global que mantenía unidos a todos los soldados. En dicha comunidad tenían un papel clave conceptos como *riza ve sukran*, una especie de consentimiento o gratitud mostrado a aquellos que estaban esforzándose al máximo, haciendo lo que se requería de cada cual y absteniéndose de actuar de manera ofensiva para el resto del grupo. Este último aspecto resultaba especialmente importante. La traducción literal de la expresión turca relativa a esa actitud de no actuar de forma ofensiva —*kendi halinde olmak*— sería «ir por tu cuenta», lo cual puede parecer un poco extraño a primera vista. Pero *kendi halinde olmak* no significaba ir por tu cuenta en el sentido de distanciarte del grupo para evitar molestar a los demás o algo por el estilo. Según el historiador Nil Tekgül, implicaba más bien intentar actuar de forma «inofensiva haciendo hincapié en la inocuidad» de tus actos;[18] es decir, no causar problemas, ni fanfarronear, ni ser una persona insoportable. Simplemente concentrarte en tu labor.

Desde luego, la comunidad es un elemento importante en el Corán. Se supone que la umma —una comunidad regida por el propio Alá— aúna a todos los fieles del islam:

> ¡Enviados! ¡Comed de las cosas buenas y obrad bien! ¡Yo sé bien lo que hacéis! Y ésta es vuestra comunidad. Es una sola comunidad. Y Yo soy vuestro Señor. ¡Temedme, pues![19]

Así, la umma, compartida tanto entre los diversos taifas como en el seno de cada uno de ellos, formaba parte de su estructura emocional y de la estructura emocional del propio ejército otomano.

Como sultán, Mehmed era responsable de reforzar aquellos vínculos comunitarios. Debía mostrar su consentimiento y gratitud a sus hombres por lo que estaban a punto de hacer, y tenía que demostrar que también él temía a Alá y quería hacer lo correcto por él. Hacerlo así era esencial para garantizar que sus tropas siguieran formando un

grupo estrechamente unido y firmemente resuelto: una gran umma construida a partir de los diversos taifas individuales. Él, como ellos, estaba dispuesto a unirse a la lucha colectiva, a mostrarles a todos su gratitud, a utilizar su temor a Alá para suavizar y concentrar el aliento divino en sus corazones de modo que fueran capaces de tomar Constantinopla, de hacer lo que Alá ordenaba a cambio de su misericordia, su amor y su gloria. Correspondía al sultán dirigirse a todos ellos y ayudarlos a salir adelante.

Probablemente Mehmed creía que sus tropas gozaban de la protección de Alá. Él era el responsable de velar por el cumplimiento de los códigos de protección, o *siyanet*, y de los de compasión, afecto y ternura, o *merhamet*. Correspondía al sultán ayudar a los corazones de sus hombres a prosperar (*müreffhü'l-bal*) y a permanecer en «estado de quietud» (*asude-hal*). De él dependía que sus hombres estuvieran lo más contentos posible.[20] Eso importaba incluso en la guerra. Y tal vez fuera la razón por la que el sultán estuvo riendo y charlando con sus tropas, demostrando que era uno de ellos. Así mostraba su compasión por sus súbditos no sólo como su gobernante, sino también como parte de su comunidad emocional.

Baste decir que el sistema funcionó. Unido como un solo hombre, el ejército otomano logró conquistar Constantinopla al día siguiente. Las murallas bizantinas se derrumbaron, el ejército cayó y el imperio se derrumbó. Los últimos vestigios del Imperio romano, antaño dominante en el mundo occidental, se extinguieron. Con la salvedad de la Iglesia católica, claro está; pero eso no es importante para nuestro propósito. Lo importante es que el sultán Mehmed II había logrado un objetivo que había escapado a muchos otros. Estambul —como pasaría a conocerse en lo sucesivo la ciudad de Constantinopla — se convirtió en su posesión más preciada, su nueva capital, que recuperaría su antiguo esplendor y su belleza. Los otomanos no tenían por qué temer a Alá: la chispa de vida de sus corazones los había llevado a la victoria en su nombre. Alá no podía sentirse ofendido.

Resulta difícil exagerar el gran impacto que tuvo la invasión otomana de Constantinopla en la historia posterior. Para empezar, la Turquía moderna aún se aferra a muchos de los mitos que rodean la

caída de la ciudad. Sin el temor que impulsó la búsqueda de la misericordia de Alá palpitando en los corazones de los hombres de Mehmed II, ni siquiera existiría Turquía. La invasión otomana de Constantinopla no fue una mera decisión táctica: vino motivada por un impulso emocional de Mehmed y sus hombres, un deseo de completar la labor que habían iniciado sus padres en nombre de Dios. Y fue posible gracias a las comunidades emocionales de su ejército.

La caída de Constantinopla tendría enormes consecuencias que ni el propio Mehmed podría haber previsto. De entrada, otorgó a los otomanos el control del acceso a la Ruta de la Seda, y ni que decir tiene que Mehmed aprovechó la ocasión para imponer desorbitados tributos a los mercaderes que la recorrían. Durante más de dos milenios se había utilizado esta vía para desplazarse de China a Europa y viceversa; había sido parte esencial de la economía europea. Pero de repente los comerciantes ya no podían permitirse transitar por ella. Las repercusiones de este hecho redibujarían los mapas, transformando Europa y el mundo entero para siempre.

Podría argumentarse que la desaparición del comercio a lo largo de la Ruta de la Seda es responsable de la creación de esa parte del mundo que hoy llamamos Europa. Los límites de la cristiandad, antaño difusos, se clarificaron, y su frontera se hizo más evidente. Los nuevos europeos tuvieron que encontrar un modo de sortear esos marcados límites asumiendo tremendos riesgos hasta entonces inimaginables para viajar a Oriente. Lo que ocurrió cuando lo hicieron, y las emociones que ello suscitó, vendrían a definir lo que hoy conocemos como Edad Moderna.

6

Las abominables cazas de brujas

Imagina, por un momento, que eres una mujer de avanzada edad que vive en la Europa del siglo XVII. Estás sola. No tienes hijos, y tu marido murió hace tiempo. La única forma de subsistir es confiar en la bondad de los habitantes de tu aldea, y de vez en cuando prepararles remedios medicinales. Eres afortunada porque los lugareños te consideran una «mujer sabia», una especie de bicho raro que tiene sus escarceos con la magia blanca, pero que en general resulta inofensiva. Entonces, cierto día de mediados de la década de 1610, una vaca propiedad de alguien que había sido grosero contigo enferma y muere. En un instante dejas de ser una mujer sabia para convertirte en una bruja.[1]

Durante meses, o incluso años, la gente te llama bruja y te trata a patadas. A la larga te vienes abajo: gritas, vociferas, maldices y lanzas improperios a los lugareños, enfureciéndote hasta el punto de querer vengarte. En tu rabia, estás dispuesta a hacer cualquier cosa para llevar a cabo esa venganza, incluso darle la espalda a Dios. En ese momento aparece un perro y empieza a hablarte. Al principio te asustas un poco: no deja de ser un perro que habla. Ese miedo no hace sino intensificarse cuando el perro te dice que es el mismísimo diablo. Pero el perro diablo te dice que te tranquilices, porque te ama «demasiado para hacerte daño o asustarte». Estás sola, amargada y herida, y ahí hay un perro que habla y te ofrece su amor. De hecho, es muy agradable sentirse amada después de todos esos años. Luego el perro diablo te ofrece el poder de vengarte de todos los que te han hecho daño, y lo único que te pide a cambio es tu cuerpo y tu alma. Renunciar a tu alma inmortal quizá sea un precio excesivo por una pequeña venganza sangrienta, por lo que el diablo añade un incentivo: si te niegas, él «destrozará [tu] cuerpo en mil pedazos». ¿Qué harías

tú?

Según cierta obra de teatro representada por primera vez alrededor de 1621 y supuestamente basada en una «conocida historia real», ése fue exactamente el dilema que hubo de afrontar Elizabeth Sawyer. En la obra, *Madre* Sawyer está tan harta de que la traten mal que se apresura a aceptar el pacto, y a continuación siembra la locura, el suicidio y el asesinato entre sus vecinos antes de ser capturada y ahorcada.[2] Por fantástico que pueda parecer este relato, en realidad no resulta tan inusual cuando se compara con otras historias acerca de cómo alguien se convierte en una bruja.

Las cazas de brujas de los siglos XVI y XVII se cuentan entre los peores ejemplos de violencia contra la mujer de toda la historia. Las estimaciones más precisas del número de muertes producidas entre los años 1560 y 1630 en ese contexto las sitúan en torno a las 50.000, aunque la cifra es objeto de debate:[3] hay quien dice que son menos; hay quien dice que son más. Algunos han afirmado que las muertes se cuentan por millones, aunque eso es poco probable.

Una de las peores cazas de brujas se produjo en Tréveris, una antigua ciudad romana situada en lo que hoy es Alemania, durante doce largos años transcurridos entre 1581 y 1593. Allí murieron asesinadas hasta mil personas acusadas de brujería después de que un arzobispo católico especialmente malévolo, Johann von Schönenberg, decidiera limpiar la ciudad de protestantes, brujas y judíos. El arzobispo sembró el terror entre la población, ayudado por fiscales laicos que esperaban sacar provecho del sufrimiento generalizado, dado que los juicios no eran baratos y la Iglesia era rica. Las personas acusadas de brujería no tardaban en verse arrastradas fuera de sus hogares, torturadas y quemadas vivas. A menudo el proceso daba lugar a nuevas acusaciones, generando una verdadera oleada de histeria colectiva.

Puede que ahora mismo te estés planteando una cuestión que ha acosado a los historiadores durante décadas: ¿cómo es posible que ocurriera algo así? ¿Qué condiciones pudieron crear una situación en la que miles de personas, en su mayoría mujeres, fueron asesinadas por un delito que casi con toda certeza no habían cometido? La

respuesta, o al menos una buena parte de ella, tiene que ver con la emoción.

De las numerosas pasiones que la gente sentía en relación con las brujas en el período mencionado, hay dos que resultan especialmente significativas, y se trata de sentimientos con los que ya nos hemos tropezado antes, o al menos de ciertas versiones de ellos. Estos dos sentimientos son la clave para explicar por qué hubo tantas muertes. El primero es el miedo. El segundo, un tipo de repugnancia específico: la abominación.

La concepción que tenían los europeos del miedo y la abominación en la época de la caza de brujas tiene sus raíces en un régimen emocional mucho más antiguo; un régimen que combinaba las enseñanzas cristianas con el pensamiento griego. No se trata de la obra de san Agustín, sino de la de un hombre que desarrolló las ideas de este último, convirtiéndolas en una fuerza intelectual que dominaría la cristiandad durante los cuatro siglos posteriores: santo Tomás de Aquino.

EL PRIMER LIBRO SOBRE LA EMOCIÓN

El siglo XII se ha definido de muchas formas distintas, entre ellas como un siglo de renacimiento y como un siglo de crisis. Lo que está claro es que en Europa fue un siglo de cambio profundo, y que gran parte de ese cambio vino de la mano del regreso de los cruzados. El incremento de la burocracia es un ejemplo significativo, aunque algo prosaico: el número de listas de bienes, inventarios y similares aumentó de manera espectacular en el siglo XII. También se produjo una repentina afluencia de traducciones latinas de la literatura griega antigua, incluidas las obras de Aristóteles.

La reintroducción de Aristóteles en la vida intelectual de los europeos del siglo XII tuvo un impacto inmenso. De hecho, las ideas basadas en las obras del filósofo griego dominarían la educación y el debate académico durante los siguientes cinco siglos. Antaño muchos historiadores pensaban que eso nos había conducido por un camino muy sombrío; argumentaban que las ideas de la Iglesia, filtradas a

través de la lógica aristotélica, no habían hecho sino frenar el progreso durante medio milenio, llevándonos a lo que hoy conocemos como los «años oscuros», la Alta Edad Media. Obviamente, el asunto no es tan sencillo. Hubo muchos grandes intelectuales e inventores en dicho período, y de hecho en esta época surgieron toda clase de innovaciones, desde la collera, que revolucionó la agricultura, hasta esa maravilla jurídico-legal que fue la Carta Magna. También hubo excelentes filósofos que escribieron obras profundas e influyentes. Uno de ellos fue un fraile dominico llamado Tomás de Aquino.

En el siglo XIII, los profundos cambios producidos durante los cien años anteriores se estaban consolidando. Fue en esa época cuando Tomás de Aquino escribió, entre otras cosas, una obra que quedaría inconclusa denominada *Summa theologiae*, o *Suma teológica*. La *Suma* es una obra colosal, tanto en extensión como en alcance intelectual. En ella todas las ideas se desarrollan punto por punto: primero santo Tomás formula una proposición; luego plantea objeciones a su propia argumentación; a continuación analiza dichas objeciones para pasar por último a una conclusión; acto seguido esa conclusión se convierte en una nueva proposición, y todo el proceso comienza de nuevo. No es difícil perderse en esta obra, y resulta increíblemente fácil sacar a Aquino de contexto citando las partes equivocadas de su argumento.

Lo más importante para nuestro propósito es una parte concreta de la *Suma*: los artículos 22 a 48 de la *Prima secundae*, es decir, de la primera sección de la segunda parte. Puede afirmarse casi con toda certeza que estos pasajes constituyen el primer trabajo dedicado en exclusiva a la emoción jamás escrito. Aristóteles había tratado de manera sistemática la emoción en su *Retórica*, pero no como un fin en sí misma: en la *Retórica* las descripciones de las *pathē* de Aristóteles formaban parte de un tratado más general sobre las aptitudes para el debate. Aquino, en cambio, dedica toda una sección de su libro a las emociones. Hablo aquí de «emociones», pero técnicamente él escribía sobre una categoría de sentimientos conocidos como «pasiones» o, en concreto, *passiones animae* («pasiones del alma»). Eran sentimientos que se originaban en el cuerpo pero influían en la mente, un concepto no muy alejado del de *pathē*. Aquino también identificaba otra

categoría de sentimientos, los llamados «afectos» o «afecciones», que se mueven en la dirección opuesta: la mente piensa en algo por un momento, o quizá incluso durante un largo rato, y luego hace que el cuerpo sienta la reacción adecuada. En pocas palabras: las pasiones son los sentimientos que Platón y los estoicos querían tan desesperadamente que la gente controlara. Eran la causa del amor propio agustiniano y del pecado al que éste daba lugar. En cambio, los afectos son los sentimientos buenos, controlados, conscientes; los que para Platón te llevaban al *eros* o para san Agustín empezaban por la *caritas*. Había quienes, como los estoicos, creían que era posible convertir los unos en los otros.

Aquino situaba las pasiones individuales en una lista que había tomado prestada en gran medida de Platón y Aristóteles. Ese menú de sentimientos lo conformaban las pasiones primarias, que, al combinarse, daban lugar a pasiones secundarias. Dividía las emociones primarias en dos grupos de pares opuestos que, inspirándose de nuevo en Platón, calificaba como pasiones concupiscibles (o apetitivas) y pasiones irascibles (o airadas). Sin embargo, enumeraba los sentimientos que componían cada categoría de una manera completamente distinta de Platón y Aristóteles.

Las pasiones apetitivas eran:

- *amor* (amor) y *odium* (odio);
- *desiderium* (deseo) y *fuga* o *abominatio* (huida o abominación);
- *delectatio* o *gaudium* (placer o gozo) y *dolor* o *tristitia* (dolor o tristeza).

Como las de Platón, estas pasiones eran simples, suscitadas por una reacción ante algo bueno o malo: una recompensa o un castigo. Por ejemplo, el *amor* está causado por algo bueno, mientras que el *odium* (odio) lo suscita algo terrible. El *desiderium* (deseo) es un anhelo de alcanzar algo agradable, mientras que la *fuga* o *abominatio* (huida o abominación) es la compulsión de alejarse de algo desagradable o repugnante. *Gaudium* (gozo o alegría) es lo que sientes cuando recibes o estás cerca de algo hermoso, pero si te encuentras en una situación pésima, lo que sientes es *tristitia* (tristeza).

Las pasiones airadas de Aquino eran:

- *spes* (esperanza);
- *desperatio* (desesperación);
- *audacia* (audacia);
- *timor* (temor);
- *ira* (ira).

De nuevo, se trata de las pasiones que surgen cuando las cosas se ponen difíciles. Luchar por lo que deseas requiere la pasión de la esperanza o la audacia de actuar; combatir contra algo maligno requiere ira, temor o desesperación.

Como las pasiones concupiscibles, también las irascibles se agrupaban en pares opuestos, pero aquí el asunto resultaba algo más complejo. Dependiendo de la situación, la esperanza podría ser lo opuesto a la desesperación, y la audacia lo opuesto al temor; pero otras veces la audacia era lo opuesto a la desesperación y la esperanza lo opuesto al temor. La única pasión no emparejada era la ira: aunque —como su propio nombre indica— era la más irascible de las pasiones airadas, no tenía contrario.[4]

Sin embargo, Tomás de Aquino no sólo clasificó las pasiones como apetitivas o airadas. También las dividió en función del momento en que se producían. Algunas emociones —alegría, tristeza, audacia, temor e ira— hacen referencia a lo que te está ocurriendo en un momento dado. Si, por ejemplo, ganas un partido, sientes alegría en ese momento concreto, mientras que si pierdes te sientes triste. En cambio, hay otro tipo de pasiones —deseo, huida o abominación, esperanza, desesperación— que se sienten cuando uno sabe lo que es probable que le ocurra en el futuro. Si quieres algo, pero no lo tienes, sientes deseo o esperanza. El amor y el odio son valores atípicos, puesto que, para Tomás de Aquino, existen en todo momento.

Como ya hemos señalado antes, el temor y la abominación, tal como los describió Aquino, fueron los principales ingredientes de las cazas de brujas producidas en Europa. La gente sentía abominación por las mujeres (y los hombres) a los que consideraba brujos, y en aquella época el temor era más bien un miedo constante que acosaba día y

noche a la población europea. Analicemos estos dos conceptos, empezando por esa omnipresente emoción de fondo, el miedo, y la razón por la que se cernía sobre los europeos de los siglos XVI y XVII.

TIEMPOS ATERRADORES

En el capítulo anterior decíamos que los otomanos, tras el éxito de su invasión de Constantinopla en 1453, habían empezado a imponer gravámenes desorbitados a todos los productos que transitaban por sus territorios siguiendo la Ruta de la Seda, incluidas algunas cosas que gustaban mucho a los europeos, como las especias, la porcelana china y la propia seda. Debido a ello, los europeos, muchos de los cuales se habían enriquecido comerciando con Oriente, se vieron obligados a buscar una nueva forma de acceder a sus proveedores. Eso llevó a Bartolomé Díaz a doblar el cabo de Buena Esperanza en 1488, algo que por entonces se juzgaba imposible, ya que se creía que en aquellas latitudes meridionales hacía tanto calor que a uno podía estallarle la cabeza. Poco después, en 1492, un experimentado marinero genovés llamado Cristoffa Colombo (más conocido entre nosotros como Cristóbal Colón) se propuso navegar hacia el oeste para llegar a las islas de las Especias. Todos sabían ya que el mundo era redondo —de hecho, desde hacía miles de años—, de modo que su tentativa parecía bastante razonable. El problema era que, aunque por entonces los europeos aún no lo sabían, un continente entero se interponía en aquella ruta. De todos es sabido que Colón lo descubrió cuando sus barcos alcanzaron tierra en lo que hoy son las Bahamas. Decir que el descubrimiento de aquel nuevo continente dejó perpleja a la población europea sería quedarse cortos. Todos sus conocimientos y creencias se vieron profundamente cuestionados. Bueno, es obvio que no todo el mundo lo vivió así: al aldeano medio probablemente debió de importarle un comino, si es que llegó a enterarse de la noticia. Pero las élites cultas se sintieron asombradas, confusas y algo más que un poquito asustadas. «¿Qué más cosas ignoramos?», se preguntaban.

Veinticinco años después, en 1517, mientras la gente todavía intentaba asimilar la idea de que había más mundo del que creía, un

monje agustino que había interpretado toda aquella conmoción como una señal de Dios se dirigió cierto día hacia las puertas de la iglesia de Todos los Santos de la ciudad alemana de Wittenberg. Si hemos de creer lo que cuenta la leyenda, llevaba consigo un martillo, unos clavos y un trozo de pergamino en el que había escrito noventa y cinco tesis. Eran noventa y cinco críticas a la Iglesia, no a la iglesia de Todos los Santos en particular, sino a la Iglesia católica en general. Ese fraile agustino se llamaba Martín Lutero, y tenía la intención de poner en práctica cierta versión especialmente rigurosa del amor *uti* agustino.

Lutero se sentía frustrado con la Iglesia católica, y su principal motivo de frustración eran las indulgencias. Como recordarás, antes decíamos que una de las motivaciones personales para participar en las cruzadas era reducir la estancia en el purgatorio. Resulta que en el siglo XVI ya no tenías que embarcarte en una cruzada para lograr ese objetivo: bastaba con pagar a la Iglesia para que ésta asignara a uno o más monjes la tarea de rezar por tu alma; cuanto más pagabas, mayor era el número de monjes que rezaba por ti. Lo cierto es que estas «indulgencias» —como se las conocía— se instituyeron porque a los nobles ricos que vivían en la época de las cruzadas les agradaba la idea de reducir su estancia en el purgatorio, pero no tanto la idea de marchar a Tierra Santa y quizá perecer en el intento; en su lugar, preferían pagar para que una iglesia repleta de monjes rezara por ellos. En la época de Lutero, sin embargo, la compraventa de tales indulgencias se había convertido en un negocio en auge. A Lutero no le parecía que eso fuera muy cristiano, de modo que escribió noventa y cinco tesis explicando por qué, y luego las clavó en la puerta de la iglesia.

En realidad, resulta poco probable que las clavara en una puerta; es probable que eso sea sólo un mito. Pero desde luego las escribió. Y lo que es aún más importante: las difundió por doquier utilizando un invento reciente, la imprenta. Sus tesis fueron un auténtico éxito y se convirtieron en uno de los primeros superventas de la historia, aunque también sacudieron Europa hasta sus cimientos, desencadenando una rebelión generalizada contra la Iglesia católica que daría lugar a un

conjunto de creencias que hoy conocemos en su conjunto como protestantismo. La rivalidad entre católicos y protestantes sería especialmente encarnizada. El odio religioso se utilizó como pretexto para librar prolongadas y sangrientas guerras, donde cada facción afirmaba que el líder del otro bando era el Anticristo, el heraldo del fin de los tiempos. Entre 1480 y 1700, las principales potencias de Europa se enfrentaron nada menos que en 124 ocasiones, y algunas de esas contiendas rivalizan con la Primera Guerra Mundial en sus cifras de bajas per cápita. En conjunto, todas estas guerras religiosas constituyen uno de los conflictos más devastadores de la historia. Probablemente todos los europeos que vivieron durante ese período presenciaron un derramamiento de sangre en masa en algún momento u otro de su vida.[5]

Además de eso, otros horrores que siempre habían estado presentes parecieron empeorar. Hacia 1250 el clima empezó a cambiar en todo el planeta, y en 1550 se habían alcanzado los peores extremos de la que pasaría a conocerse como la Pequeña Edad de Hielo.[6] Entre 1250 y 1650 la temperatura media descendió dos grados centígrados, mientras que el clima experimentó enormes fluctuaciones, lo que a su vez trajo como consecuencia varios años de hambruna.

La enfermedad también parecía ser cada vez más común. Europa se vio afectada repetidamente por la peste; Londres, por ejemplo, la sufrió no menos de seis veces entre 1563 y la conocida epidemia de 1665. Pero la peste fue sólo una de las diversas enfermedades que afectaron a la población europea en el siglo XIV. El sarampión, la viruela, el cólera y la disentería, exacerbados por el clima inusual y las hambrunas que éste causó, también constituyeron un constante recordatorio de la mortalidad en esta época.

Hubo asimismo otras enfermedades importantes que eran nuevas en Europa, por regla general introducidas por los soldados que regresaban de conflictos militares en el extranjero. Mientras luchaban por arrebatar la ciudad granadina de Baza a las fuerzas islámicas, los soldados españoles empezaron a observar que sus compañeros desarrollaban llagas rojas y fiebre, para luego sucumbir a la locura y finalmente a la muerte. Aquella enfermedad, el tifus, mató a más

soldados cristianos que los moros que defendían la plaza. El tifus no tardó en propagarse por toda Europa, con resultados devastadores. Otra nueva enfermedad, que pasaría a conocerse como «sudor inglés», causaba escalofríos, vértigo, dolor de cabeza, dolores intensos en otras partes del cuerpo y agotamiento, además de sudoración profusa (como su propio nombre indica) y, con mucha frecuencia, la muerte.[7] Tras brotar en primera instancia en Inglaterra en 1485, en 1500 se extendería por todo el resto de Europa.

Los franceses no se quedaron atrás, y también ellos sufrieron su propia plaga. Mientras invadían ciertas regiones de Italia en 1495, los soldados franceses empezaron a desarrollar úlceras que luego daban paso a sarpullidos en las manos, los pies, la boca y los órganos sexuales. Esos padecimientos llevaban aparejado un dolor insoportable que no tardaba en esfumarse; pero tan pronto como los pacientes creían que estaban mejorando, comenzaban a aparecer unas excrecencias blandas similares a tumores por todo su cuerpo, a las que seguían graves problemas cardíacos y demencia. Por último, y por fortuna para ellos, sobrevenía la muerte. Hoy denominamos sífilis a aquella dolencia, que en Inglaterra se conocería como «mal francés» y en Francia como «mal napolitano»; una dolencia que las gentes de la época sabían muy bien que se transmitía por contacto sexual, es decir, que era una «enfermedad de pecado».[8]

En la época de las cazas de brujas de los siglos XVI y XVII, todos estos elementos —la enfermedad, el hambre, el creciente frío nocturno y la conciencia de que los antiguos, incluidos los autores de los libros de la Biblia, no sabían nada del mundo puesto que habían omitido nada menos que todo un extenso continente en sus escritos— habían llevado casi al límite a la población. La gente tenía miedo.

Como si todos los horrores que afrontaba la población europea en el siglo XVI no fueran ya de por sí bastante malos, las cosas no hicieron sino empeorar por el hecho de que todos aquellos desafortunados acontecimientos se correspondían casi punto por punto con los descritos en el libro de las Revelaciones o, como se conoce en el catolicismo, el Apocalipsis de san Juan. ¿Enfermedad? Presente. ¿Guerras y rumores de guerras? Presente. ¿Fuego? Presente. ¿Plagas?

Presente. ¿El Anticristo en la tierra? Presente. ¿Todo lo que creías saber sobre el mundo puesto en cuestión? Presente. Todo ello proporcionó a quienes creían que se acercaba el fin del mundo —los denominados milenaristas— un mayor protagonismo y cierta apariencia de credibilidad. La idea de creer que uno vive en el final de los tiempos no era nueva; de hecho, todavía persiste hoy en día. Pero si hubo un momento de la historia en el que parecía que la Tierra se convulsionaba en la agonía del Armagedón bíblico, sin duda fue ése. Lo único que faltaba eran los batallones de infantería del propio diablo, y ahí es donde entran en juego las brujas y la pasión de la abominación.

devenir abominable

Las ideas de Tomás de Aquino sobre las pasiones constituían los fundamentos del régimen emocional en que vivían la mayoría de los europeos en la época de las cazas de brujas. Desde luego, había quienes discrepaban de él, pero en esos casos solían postular algunos reajustes sutiles de sus ideas, y los efectos del trabajo de esos eruditos rara vez se extendían más allá del limitado número de sus propios lectores. Los escritos de la época que tratan de la emoción, ya sea de manera directa o indirecta, tienden a permanecer dentro del marco conceptual del tomismo (como se denomina el pensamiento de Tomás de Aquino) al margen de cuál sea su género literario. Su descripción del miedo coincide con lo que diría la gente de a pie a la hora de describir el suyo propio.

Incluso hay indicios de las pasiones de Aquino en Shakespeare. En *La violación de Lucrecia*, por ejemplo, escribe el bardo:

> *Cuando la culpa es grande, el temor es mayor*
> *y llevado a ese extremo ni lucha ni se esconde,*
> *sino que de terror muere, como un cobarde*.[9]

En la visión tomista, el temor es una lucha que acaece cuando resulta imposible materializar el deseo de huir, en este caso la pasión conocida como *fuga*. Esto es importante. Puede que hayas observado que tanto Tomás de Aquino como Shakespeare diferencian el temor

del impulso de huir o de esconderse. Veíamos anteriormente que la psicología moderna considera que el impulso de huir es un componente esencial del miedo, junto con los de luchar y permanecer inmóvil. En cambio, para Shakespeare y Tomás de Aquino, una vez ha pasado la oportunidad de evitar el daño, también lo ha hecho la oportunidad de huir. Ya no tienes escapatoria, y es entonces cuando el miedo entra en acción. Por entonces el miedo no estaba ligado a la huida. En la visión de Shakespeare y Tomás de Aquino, es lo opuesto a la valentía; te hace actuar «como un cobarde». En algunos aspectos, el temor de Tomás de Aquino se asemeja a la emoción que hoy definimos como pánico. Por eso es tan importante asegurarse de saber a qué se refieren concretamente los personajes históricos cuando utilizan un término en apariencia sencillo como *miedo* o *temor*. Y a menudo no es tan fácil como parece.

La otra pasión tomista que debemos explorar aquí es una que a lo mejor te ha parecido un tanto extraña: la huida o abominación. Ésta, como implica el uso de la conjunción «o», no es una pasión, sino dos. Huir, como hemos visto, es la necesidad desesperada de alejarse de algo que uno por lo general asociaría al miedo, una forma de escapar para que aquello que temes no te dé alcance. La abominación es lo que te provoca de entrada el deseo de salir corriendo, y resulta un poco más complicada que la huida.

La abominación no difiere por completo de la repugnancia moderna. Como ésta, tiene que ver con lo nauseabundo y repulsivo, lo que nos resulta desagradable de ver o moralmente incorrecto. La provoca el tipo de cosas que pueden llevarte a decir: «¡Qué asco!» La palabra *abominación* también podía hacer referencia a aquello capaz de contaminar, dañar o corromper a las personas con las que entra en contacto; en términos generales podemos decir que, si algo era repugnante, con toda probabilidad se consideraba una abominación.

Existen, no obstante, dos diferencias cruciales entre la abominación y el concepto moderno de repugnancia. En primer lugar, la abominación parece compartir la misma raíz latina y se empleaba con idéntico significado en la mayoría de las lenguas europeas. Ello se debe al hecho de que, como veíamos al hablar de los antiguos hebreos,

abominación era la traducción preferida en la Vulgata Latina de los términos hebreos utilizados para describir los numerosos tipos de repulsión que sentía Dios cuando la gente pecaba, aquellos sentimientos que tan bien conocía san Pablo. La Vulgata, como principal Biblia católica, era la piedra angular de la fe de muchos fieles en la Europa de los siglos XVI y XVII, como lo había sido durante casi mil quinientos años. Aunque la mayoría de los juicios por brujería se produjeron en pueblos y ciudades protestantes, el concepto de abominación cobró una gran importancia tanto en las regiones protestantes como en las católicas.

La segunda diferencia, la más importante, proviene de la concepción bíblica de la abominación. Tras haber examinado miles de documentos del período que nos ocupa, puedo asegurarte que la palabra *abominación* casi siempre aparece junto a términos como *Dios*, *Señor* y *pecado*, o al menos muy cerca de ellos. Y eso no sólo vale para los textos religiosos: también se da en cualquier otro tipo de obra escrita de la época. Así pues, como en el caso de los antiguos hebreos, para los europeos altomodernos una abominación era indefectiblemente algo repugnante a los ojos de Dios. Sin embargo, pese a estas diferencias entre el antiguo concepto de abominación y la noción actual de repugnancia, hay un rasgo que ambos tienen en común: tanto lo repugnante como lo abominable se consideraban, y siguen considerándose, contagiosos.

El tipo de contagio asociado tanto a la abominación como a la repugnancia se conoce como «magia simpatética» (también denominada «simpática» o «empática»). Este fenómeno, postulado en sus inicios por el antropólogo James Frazer en su libro de 1890 *La rama dorada*, consta de dos elementos. El primero es la denominada ley de semejanza o similitud: «Lo semejante produce lo semejante», o, dicho de otro modo, «los efectos semejan a sus causas». El segundo es la denominada ley de contacto o contagio: «Las cosas que una vez estuvieron en contacto siguen interactuando a distancia aun después de haber sido cortado todo contacto físico» entre ellas. En 1993, el psicólogo Pablo Rozin realizó un experimento que demostraba el efecto de estas creencias. Él y su colega Carol Nemeroff preguntaron a

una serie de personas si estarían dispuestas a ponerse un suéter que antes hubiera llevado Hitler. Casi todas ellas respondieron que no, y se reafirmaron en su negativa incluso si se les decía que el suéter había sido esterilizado, se les ofrecía dinero o se les informaba de que también se lo había puesto la Madre Teresa. El hecho de que hubiera pertenecido a un hombre tan malvado daba la sensación a la gente de que, de algún modo, su esencia maligna seguía estando presente en el suéter; que una simple mezcla de hilo y algodón podía infectar de alguna manera a quien se lo pusiese.[10] Parece que a nuestro cerebro no se le da bien diferenciar el comportamiento moral de los contaminantes físicos, por lo que trata ambas amenazas de la misma forma.

Diversas pruebas realizadas en todo el mundo han mostrado que los niños en edad preescolar creen que las personas y los objetos que les importan —como sus juguetes y peluches favoritos— contienen una «esencia» parecida, aunque en este caso de tipo positivo.[11] Eso no cambia cuando crecemos: es lo que nos impulsa a muchos de nosotros a creer en fantasmas, o a apoyar a un equipo de fútbol durante décadas aunque lo único que el grupo actual de deportistas itinerantes comparte con los jugadores que vimos por primera vez de niños es el nombre del equipo y quizá un escudo o una camiseta. También es la razón de que paguemos una fortuna por un objeto sólo porque alguien famoso ha garabateado algo encima con un rotulador.[12] Lo importante es que esas «esencias» siempre están ligadas a una emoción. Los sentimientos asociados pueden ser buenos, pero a menudo no lo son.[13] En el caso de las brujas, la magia simpatética no hizo sino reforzar su naturaleza abominable.

CÓMO SER UNA BRUJA

Si en los siglos XVI y XVII querías encontrar una bruja, tenías que buscar a alguien que te hiciera experimentar sentimientos de abominación. También ayudaba que esa persona fuera una mujer. Alrededor del 80 por ciento de las personas ejecutadas por brujería en Europa eran mujeres (aunque en algunos lugares, como Rusia, ocurrió justo lo

contrario; no sabemos muy bien por qué, pero es posible que se debiera a que la religión cristiana ortodoxa tenía una visión distinta de la brujería). Parte de la razón de este predominio femenino fue la profunda misoginia que caracterizó la época —o, mejor dicho, que ha caracterizado toda la historia— y que, por desgracia, no puede darse por superada hoy en día.

Durante un largo período, en el ámbito de la cristiandad se creyó que todos los males del mundo ocurrían porque Eva había cometido el peor pecado posible: desobedecer una orden directa de Dios. Fue Eva la que comió primero el fruto del llamado árbol del conocimiento del bien y del mal. Fue Eva la que persuadió a Adán de que también comiera. Fue por culpa de Eva el que todos tuviéramos que ir vestidos y que nos expulsaran del paraíso. Y fue Eva la que recibió el castigo de tener que soportar la carga adicional de la menstruación —que en sí misma se consideraba abominable— y los dolores del parto. Algunos pensaban que Adán podría haberle dicho que no a Eva, por lo que debía cargar con parte de la culpa; pero en última instancia argumentaban que fue Eva la que se dejó conquistar por la serpiente, de modo que al final la culpa era suya y, por ende, de todas las mujeres.

Otros, en cambio, se mostraban más firmes en su defensa de las féminas. Señalaban que el ser humano más excepcional que había existido jamás era una mujer: María, madre de Dios. Pero por regla general se concebía a las mujeres como seres débiles, emocionales e incapaces de controlarse, rasgos distintivos que todavía persisten en la misoginia moderna. Nicolas Rémy, un magistrado francés que escribió una de las guías sobre brujas más famosas de la época, la *Demonolatría*, afirmaba que las mujeres eran «más susceptibles a los malos consejos». Él pensaba que al diablo le resultaba más fácil convertir a las mujeres en brujas que a los hombres en brujos debido a que las primeras tendían a ser «de sangre caliente», literalmente en este caso, ya que se creía que la causa del mal comportamiento era un desequilibrio en el cuerpo causado por un exceso de calor en la sangre. Así pues, si querías encontrar una bruja, te resultaría más fácil si empezabas por las mujeres. Mejor aún si eran de carácter

apasionado.

También ayudaba que esas mujeres fueran pobres y viejas (para los estándares de la época). Por norma general, las personas acusadas de brujería eran «indeseables» que vivían al margen de la sociedad y tenían más de cuarenta años. Los objetivos preferidos eran las viudas sin hijos y las forasteras que tenían que mendigar para conseguir comida y cobijo.

El sentimiento de repulsión provenía supuestamente de la «inmundicia, el hedor y la putrefacción» de las brujas y «la amenaza que representaban».[14] En realidad, es más probable que fuera consecuencia de otra causa de sobra conocida: la cosificación del cuerpo de las mujeres. El grabado de Alberto Durero que se reproduce en la página siguiente, realizado en torno a 1500 y conocido como *Bruja montada al revés sobre una cabra*, es sólo un ejemplo entre miles de esa cosificación. Casi todas las representaciones de brujas de la época muestran lo mismo: mujeres que parecen ancianas, con cuerpos envejecidos, imperfectos y enfermizos; mujeres a las que los artistas masculinos no consideraban sexualmente atractivas. Así pues, lo que hoy denominamos la mirada masculina desempeñó un papel crucial en el proceso de volver abominables a las brujas.

Había, no obstante, algunas brujas jóvenes. Ser una joven bruja requería realizar algún tipo de actividad que Dios encontrara repulsiva. En otra imagen de la época, *Joven bruja desnuda y dragón con forma de pez*, de Hans Baldung Grien, se ve a una bruja joven y hermosa realizando actos abominables. En este dibujo se representa la zoofilia, la sodomía, la flatulencia, el intercambio de fluidos corporales, la penetración «antinatural» y otros actos sexuales entre una bruja y la más abominable de las criaturas bíblicas: el dragón del Apocalipsis.[15]

A menudo se acusaba también a las brujas de participar en los llamados *sabbats* o aquelarres. Los aquelarres constituían justo lo contrario de todo lo que los cristianos de la época consideraban recto y apropiado. El *Compendium maleficarum*, publicado en 1608, contiene varias imágenes de un aquelarre en las que se representa a brujas pisoteando la cruz, realizando bautismos simulados, besándole las

nalgas a Satanás, cocinando y comiéndose a niños no bautizados y participando en otras «execrables abominaciones».[16]

Parecer abominable o realizar actos abominables tenía el efecto añadido de hacer creer a la gente que podías contaminarla con tu maldad. La magia simpatética asociada a la abominación implicaba que las brujas podían contaminar todo lo que tocaban, a todo aquel a quien conocían y todas las poblaciones que visitaban. En realidad, ni siquiera tenían que tocar a nadie: les bastaba con mirar de reojo a la gente o maldecirla.

Alberto Durero, *Bruja montada al revés sobre una cabra*, grabado, *c*. 1500.

Para la mentalidad altomoderna, esa contaminación podía producirse mediante palabras insultantes o sólo con mirar. Era habitual acusar a las brujas de utilizar la mirada, el llamado «mal de ojo», para causar daño no sólo a aquellas personas a las que detestaban, sino incluso a los propios magistrados que las juzgaban. [17] Esto puede parecer extraño hoy en día, pero las creencias firmemente arraigadas de la época hicieron del mal de ojo una poderosa herramienta que podía llegar a infligir un daño psíquico real. Aparte del poder de la magia simpatética, en psicología existe un fenómeno denominado «efecto nocebo», que es lo opuesto al conocido efecto placebo. Cuando una persona está convencida de que algo la va a perjudicar, parece ser (al menos según ciertos estudios) que su salud física o mental se ve realmente afectada.[18] De modo que, si uno cree en el poder del mal de ojo sin ningún género de duda, éste puede dañarlo de veras, aunque en cierto sentido podría decirse que en realidad es uno mismo quien se inflige ese daño.

Hans Baldung Grien, *Joven bruja desnuda y dragón con forma de pez*, dibujo a la aguada (reproducción en blanco y negro), 1515.

Xilografía de Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1608.

Así pues, en los siglos XVI y XVII, una época —como hemos visto— dominada por el temor, no hacía falta mucho para que una mujer, en particular si era vieja y pobre, fuera acusada de ser una bruja abominable. Bastaba con que no se ajustase al canon predominante de belleza, que fuera de edad avanzada, se mostrara menos reservada de lo que se consideraba apropiado y mirara mal a la gente. El mensaje para las mujeres que querían evitar los horrores asociados a una acusación de brujería estaba claro: mantente joven, conserva tu hermosura, no seas demasiado emocional (a menos que reboses de emociones como el miedo, la abominación y el impulso de matar brujas) y haz lo que se te diga.

Quizá algún día dejemos de repetir esa letanía.

Resulta complicado precisar cuál fue con exactitud el impacto de las cazas de brujas en la historia. Para empezar, fueron reveladoras de una era de miedo creciente y profunda misoginia, aunque también arrojan luz sobre el mundo moderno, puesto que los juicios por brujería no son sólo cosa del pasado. Más adelante en este libro hablaremos de las cazas de brujas metafóricas que caracterizan nuestros tiempos modernos, en las que personas de todos los colores del espectro político se ven atacadas, vilipendiadas, obligadas a abandonar su trabajo y expulsadas de las redes sociales, por lo general como resultado de otro aspecto más de la repugnancia: su relación con la pureza ideológica. Pero, por desgracia, no todas las cazas de brujas modernas son metafóricas.

El enjuiciamiento, tortura y ejecución de personas acusadas de brujería todavía continúa en la India, Papúa Nueva Guinea, la Amazonia y gran parte del África subsahariana. Se calcula que sólo en Tanzania hubo 40.000 personas acusadas de brujería y ejecutadas entre 1960 y 2000. En el Reino Unido, en 2010, un niño de quince años llamado Kristy Bamu fue torturado y asesinado durante un intento de exorcismo por parte de su hermana y su novio. Y son las mismas emociones que camparon a sus anchas en las cazas de brujas del pasado remoto las que subyacen tras estos casos modernos: el concepto de la magia simpatética, en la que el acusado puede causar daño no sólo con el tacto, sino también con la mirada, y la abominación del idólatra, cuyos modos impíos traen la desgracia a quienes se oponen a ellos. Lo que empeora aún más las cosas, si cabe, es el hecho de que en muchas partes del mundo los acusados de brujería son niños, a veces de corta edad.

En un período de la historia plagado de horrores, las cazas de brujas —y el miedo incontrolable que las potenció— resultaron ser uno de los peores. Y en lo que respecta a su posible influencia en el mundo moderno, acaso recordar y comprender las fuerzas que intervinieron en aquella época pueda ayudarnos a mitigar algunas de esas mismas fuerzas en el presente. Hoy, como entonces, la mayor parte de las personas que acusan a otras de brujería —sea o no en sentido literal— no son necesariamente malvadas. Tan sólo tienen miedo, y están tan

imbuidas de superstición que harían cualquier cosa para reducir ese miedo. Hemos de asimilar las enseñanzas de nuestro pasado emocional; encontrar formas de educar a quienes, a causa de su temor, estarían dispuestos a hacer daño a otros, incluidos los niños. Las desaforadas cazas de brujas en Europa ofrecen una lección que deberíamos aprender. Recordarlas, y estudiarlas, puede enseñarnos mucho sobre las cazas de brujas de la actualidad, tanto metafóricas como reales.

7

El deseo de una dulce libertad

Samuel Adams llevaba un buen rato intentando mantener el control de una reunión especialmente alborotada. Era un frío día de diciembre en Boston, Massachusetts, pero en el interior de la iglesia conocida como Old South Meeting House los ánimos estaban muy caldeados. Adams entendía bien la frustración de todos los presentes. Como líder local del Partido Whig, había manifestado su oposición a los impuestos que gravaban los artículos de lujo desde el mismo momento en el que se introdujeron. Sin embargo, el Parlamento británico parecía pensar que imponer un fuerte gravamen a los objetos de deseo era una buena idea. Muchas de las personas que vivían en Norteamérica estaban de acuerdo con Adams, pero sus objeciones resultaron infructuosas. No tenían ni voz ni voto en el asunto, y eso los enfurecía.

A muy pocas personas les gusta pagar impuestos exorbitantes por los productos de los que disfrutan, pero para entender por qué los norteamericanos de la época colonial estaban tan furiosos con los gravámenes que les imponía Gran Bretaña necesitamos saber algunas cosas sobre su concepción de la justicia. Los futuros padres fundadores de los Estados Unidos de América estaban profundamente influidos por los pensadores de la Ilustración y, en particular, se sentían entusiasmados con la noción de los derechos naturales, planteada en primera instancia en la obra de los filósofos del siglo XVII Thomas Hobbes y John Locke. El principio básico es bastante simple: los derechos naturales son aquellos que se tienen de manera intrínseca por el mero hecho de nacer. No provienen de Dios ni de los monarcas. Locke los conceptualizó como tres derechos «inalienables»: la vida, la libertad, y la propiedad, o la posesión de todo lo que creas.[1] De hecho, la formulación de Locke tendría una influencia tan enorme en la fundación de Estados Unidos que aparece reflejada en la primera

línea de su Declaración de Independencia, aunque con la palabra *felicidad* en lugar de *propiedad*.

Los líderes de Boston y el resto de los futuros Estados Unidos eran hombres cultos. Habían leído a Hume y otros autores que afirmaban, entre otras cosas, que «al hacer... de la Justicia algo totalmente inútil, estaréis destruyendo su esencia y poniendo un freno a su fuerza de obligación sobre la humanidad».[2] Habían leído a Locke, y sabían que el Gobierno británico estaba vulnerando sus derechos naturales. Eran personas con un alto nivel cultural y sentimientos inflamados por la constante opresión inmoral que se les imponía.

Pero fue la Ley del Té de 1773 la que al parecer los llevó al límite. Esta pequeña iniciativa legislativa introdujo de manera subrepticia un impuesto malicioso oculto bajo la apariencia de un nuevo acuerdo sobre las importaciones de té, a la vez que cedía el monopolio de dichas importaciones a una única entidad: la Compañía Británica de las Indias Orientales. En realidad, se trataba de un intento del Gobierno británico de deshacerse de los excedentes de té de la compañía, que en aquel momento atravesaba tremendas dificultades económicas. La idea era que, al eliminar el té que entraba a través del mercado negro, la empresa podría vender sus excedentes y hacer caja. El problema era que eso implicaba que quienes compraban el té tenían que pagar un nuevo impuesto al Gobierno británico. Los ciudadanos, que no tenían representación en el Parlamento británico, consideraron que con aquella medida se había cruzado una línea roja. Al cuestionar aquel impuesto, los norteamericanos de la época colonial vieron la oportunidad de mostrar a Gran Bretaña lo enfadados que estaban por las crecientes violaciones de sus derechos naturales.

Tras la aprobación de la Ley del Té, la mayoría de las colonias empezaron a rechazar las importaciones de té de la Compañía Británica de las Indias Orientales, y algunas incluso obligaron a los funcionarios que aceptaban las importaciones de té a renunciar a sus puestos. Los residentes de Boston se encontraron en una situación particularmente difícil. Los hijos de su gobernador, Thomas Hutchinson, vivían del comercio del té, por lo que éste se negaba en redondo a participar en el boicot. Cuando un barco llamado *Dartmouth*

llegó al puerto de Boston con un cargamento de té, se aprobó una resolución para obligarlo a zarpar de regreso a Inglaterra, pero Hutchinson ignoró la decisión. Sabía que, si daba largas al asunto durante veinte días, podía descargar legalmente el barco en suelo norteamericano sin la aprobación del consejo local. A este primer barco cargado de té siguieron dos más.

Los habitantes de la ciudad estaban indignados, y ésa fue la razón de que Adams convocara una asamblea en la Old South Meeting House. Su llamamiento tuvo una respuesta masiva: algunos relatos de los acontecimientos sostienen que hasta la mitad de los dieciséis mil residentes de Boston llegaron a apiñarse en la iglesia.[3]

Lo que sucedió exactamente a continuación es objeto de debate. Algunos sostienen que fue una cuestión de suerte; otros, que se trató de un plan brillante concebido por Adams. Pero más allá de cuáles fueran las intenciones de éste en aquel momento, el hecho es que, cuando anunció que «esta reunión no puede hacer nada más para salvar al país», la mayoría de los asistentes se marcharon, y se marcharon furiosos. Entonces algunos de ellos —entre treinta y ciento treinta, dependiendo de a quién se le pregunte— volvieron a casa, se disfrazaron de miembros de la tribu amerindia de los kaniengehaga (más conocidos como mohawk) y se dirigieron al puerto marítimo de la ciudad. Una vez allí, abordaron los barcos y arrojaron al océano 342 baúles de té. En cuestión de horas, el equivalente a un montón de lujo, tiempo y dinero se convirtió en comida para peces.

No obstante, Gran Bretaña no iba a permitir que sus colonos le cortaran el grifo del dinero con tanta facilidad. El Gobierno del rey Jorge tomó represalias aprobando una serie de iniciativas legislativas que pasarían a conocerse como las Leyes Intolerables. Éstas despojaron a Massachusetts de su derecho al autogobierno, lo que alejaba aún más la representación en el Parlamento británico que anhelaban sus ciudadanos; cerraron los muelles de Boston hasta que se pagara todo el té; hicieron que resultara casi imposible enjuiciar a funcionarios reales en Massachusetts, al margen de su delito, al aumentar el coste de presentar cargos muy por encima de la cantidad que la mayoría de la gente podía pagar; y legalizaron el alojamiento

de los soldados británicos en cualquier lugar que los gobernadores estatales consideraran oportuno, incluyendo viviendas privadas, aunque es poco probable que esto último llegara a producirse. Los colonos percibieron estas leyes como una violación imperdonable de sus derechos naturales, un acto de opresión directa por parte de la Corona británica. Lo que hoy conocemos como guerra de Independencia de los Estados Unidos se había convertido en un hecho inevitable.

Uno podría pensar que todo eso es demasiado jaleo por unas tazas de té. Pero en realidad lo importante aquí no era el té, sino los impuestos y lo que representaban. Éste es un hermoso ejemplo del poder de la ira pura, en el que conviene tener presente qué fue lo que causó esa ira: un gravamen sobre un artículo de lujo. Ya hemos mencionado antes el poder que puede acarrear el deseo de lujo al explicar que el bloqueo de la Ruta de la Seda por parte de los otomanos obligó a Europa a buscar rutas alternativas hacia Oriente. Sin el deseo de adquirir o poseer cosas bonitas, ¿quién sabe cuándo se habría descubierto el continente en el que acabaría fundándose el Boston Tea Party? Así pues, en lugar de examinar la ira de los oprimidos —que, por muy importante que sea, resulta relativamente obvia—, echemos un vistazo a las implicaciones globales del deseo de lujo; un deseo tan potente que gravarlo en exceso puede desembocar en la rebelión, el surgimiento de una nueva nación, la democracia, el rock and roll, la pizza estilo Chicago, los alunizajes y las películas de Hollywood (por nombrar sólo algunas cosas).

Sabemos que la caída de Constantinopla ante los otomanos llevó a la búsqueda de nuevas rutas comerciales. Pero, pese a los aranceles que éstos impusieron, las riquezas descubiertas en el Nuevo Mundo y la ruta hacia Oriente utilizada por los portugueses y la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales incrementaron la afluencia de artículos de lujo a niveles nunca vistos hasta entonces. El deseo de adquirir o poseer *cosas* que desencadenó este repunte del comercio vendría a moldear profundamente la historia y sentaría las bases del

mundo occidental moderno.

EL DEVENIR DEL BUEN GUSTO

Como es obvio, el deseo de cosas materiales, la codicia, existía mucho antes de que los otomanos invadieran Constantinopla. Se podría argumentar sin mucho esfuerzo que un buen número de cruzados, Alejandro Magno e incluso Ashoka hicieron lo que hicieron, al menos en parte, por su codicia o avidez de poder, fama y fortuna. Cuando se conquistan mundos, resulta difícil separar el poder de la riqueza. Pero en los tiempos de Ashoka, las cruzadas y Alejandro se advertía sin cesar a la gente contra la tentación de sucumbir a sus «deseos de primer orden». Si recuerdas, en nuestra anterior exploración del deseo decíamos que esta categoría corresponde a los deseos egoístas de riquezas, de posesiones, de fortuna personal. Para resumir, podríamos definir esos deseos de primer orden como codicia o avaricia.[4] Es mejor optar por los deseos de segundo orden: el deseo de desear, o quizá, como en el caso del budismo, el deseo de no desear. Los deseos de segundo orden nos ayudan a controlar los sentimientos y lograr algo mejor que el beneficio material: una vida virtuosa, la *eudaimonia*, el nirvana y las recompensas celestiales.

Sin embargo, los europeos ricos del siglo XVIII querían comprar cosas bonitas y flamantes *además* de ir al cielo. De modo que no pasó mucho tiempo sin que los filósofos encontraran una forma de cuadrar ese círculo, y lo hicieron recurriendo a una categoría específica de sentimientos que, para diferenciarla del resto, denominaremos aquí «sentires». En concreto, los filósofos recurrieron al sentir del gusto; que no te sorprenda el uso del término *sentir* en lugar de *sentido*, ya que por entonces se concebía el gusto como un tipo de sentimiento. Para explicar esto, primero debemos sumergirnos en la larga historia del gusto y de los sentires.

Las diversas variantes de la palabra *gusto* empezaron a aparecer con creciente regularidad en Europa a comienzos del siglo XVI, justo en el momento en que la cantidad de artículos de lujo que entraban en el continente comenzaba a incrementarse. Por supuesto, la gente ya

sabía lo que era el gusto, y lo sabía desde hacía bastante tiempo. Si acudimos de nuevo a nuestro viejo amigo Aristóteles, descubriremos que en la antigua Grecia el gusto, junto con el tacto y el olfato, se consideraban sentidos inferiores, ya que requerían el contacto físico de una parte del cuerpo con algo de la naturaleza. La vista y el oído, en cambio, eran sentidos mejores, más elevados. Téngase en cuenta que Aristóteles, pese a toda su genialidad, no sabía nada de radiación electromagnética ni de ondas sonoras. Hoy sabemos que la percepción del color se produce cuando nuestro cerebro descifra la luz reflejada por un objeto una vez que ha incidido en nuestros ojos. Aristóteles, en cambio, creía que el color formaba parte del objeto, era algo *inherente* a él. En virtud de esa concepción, él interpretaba que los sonidos y las imágenes entraban directamente en el alma sin que se produjera contacto físico alguno. Al fin y al cabo, la mayoría de las personas no necesita pegarse las cosas a los ojos para verlas o a las orejas para oírlas;[5] pero el gusto requiere tocar un objeto con la boca, un orificio, y los humanos tendemos a mostrarnos algo aprensivos en lo relativo a nuestros agujeros.[6]

El gusto puede hacer algo que los otros sentidos no pueden: decir la verdad, al menos hasta cierto punto. Lo que tiene mal sabor, tiene mal sabor, y no hay más que hablar. Aun así, en el siglo x todavía se lo consideraba un sentido tosco y bajo. El abad benedictino san Anselmo de Canterbury incluía el disfrute de los sabores en sus veintiocho pecados de curiosidad, y el gusto también desempeñaba un papel en otros pecados más ampliamente criticados como la glotonería y el sexo, dado que en ambos interviene la boca (cuando se practican como es debido).[7] Poco después se empezaría a debatir sobre las virtudes y los vicios del gusto, y en esta disputa intervendría un nuevo grupo de pensadores: los humanistas.

Este tipo de humanismo, denominado humanismo renacentista, no debe confundirse con el humanismo secular o laico. A diferencia de los humanistas laicos, los humanistas renacentistas creían firmemente en Dios y en la Iglesia. Su movimiento, surgido en Italia en el siglo XIV, desempeñó un importante papel en la dinamización del período de la historia que les daba nombre: el Renacimiento. Como grupo resultan

difíciles de definir; pero si hubo algo que unió a todas aquellas figuras, bastante dispares entre sí, fue el anhelo de recuperar un conocimiento perdido y el deseo de retornar a la edad de oro clásica. Querían volver al pasado que reflejaban las antiguas obras filosóficas que en el siglo XII habían empezado a inundar Europa desde Oriente. Y para ello leyeron y tradujeron una serie de libros que estaban convencidos de que procedían de aquella edad de oro; de una época en la que la humanidad estaba más cerca de la creación y, en consecuencia, menos corrompida por el pecado.

A través de aquellos textos originales redescubrieron que la mentalidad romana priorizaba la vida presente sobre el más allá. En ese sentido, el movimiento tendría una gran influencia en el arte, inspirando las imágenes que pasarían a conocerse como *memento mori*, recordatorios de la mortalidad: cráneos, imágenes de la muerte y cosas por el estilo. Su propósito era recordarle al espectador que la muerte nos llega a todos, con independencia de nuestra riqueza o poder.

Otro aspecto de la tentativa humanista de encontrar un pasado más perfecto, menos corrupto, y traerlo al presente, involucraba la exploración de antiguas creencias sobre la moralidad, la comida y el gusto.[8] En la antigua Roma, las actividades relacionadas con la producción de alimentos, como la agricultura, la compraventa, la salazón, el secado y toda otra serie de técnicas de elaboración (la salchicha, por ejemplo, la inventaron los romanos) se consideraban deshonrosas por su estrecha relación con la carne, la suciedad y la tierra. No era algo a lo que pudiera dedicarse un ciudadano romano refinado. Muchas de las obras romanas que leyeron los humanistas describían actos inmorales de lujuria y deseo junto con menciones de productores de alimentos tales como pescaderos o carniceros.[9] Los humanistas adoptaron esa misma perspectiva. Sin embargo —al igual que los romanos—, no tenían el menor problema con la comida una vez se había cocinado; ni tampoco con quienes la cocinaban, sobre todo si lo hacían bien. Algunos humanistas, como Bartolomeo Sacchi, más conocido como Bartolomeo Platina, llegaron a asociar la comida bien preparada a una vida moral sana.

Hans Holbein el Joven, *El rico, la reina* (1523-1543), xilografía (National Gallery of Art, Washington).

En torno a 1465, Platina compró un ejemplar del *Libro de arte coquinaria*, un libro de cocina escrito en italiano por el que podría considerarse el tatarabuelo de todos los chefs mediáticos modernos, Martino de Rossi, llamado Maestro Martino.[10] Aunque el suyo no era ni muchos menos el primer libro de cocina que se había escrito, sí fue el primero que adoptaron otros cocineros de forma masiva. Incluso las amas de casa con un poco de dinero extra se compraban un ejemplar. Platina utilizó las recetas de Martino en un libro de su propia cosecha que publicó unos cinco años después: *De honesta voluptate et valetudine* («Del placer honorable y de la salud»), donde ofrece un excelente ejemplo del modo como los humanistas relacionaban el gusto —o, mejor dicho, el buen gusto— con la salud y la virtud.

Sólo unos años después el gusto se utilizaría como una metáfora para acercarse a Dios. En torno a 1489, un libro titulado *Le doctrinal de sapience*, escrito por un prelado llamado Guy de Roye, advertía:

Hay muchos cristianos, tanto clérigos como laicos, que conocen poco a Dios por la

fe ni por las Escrituras porque han tenido sus gustos desordenados por el pecado y, por lo tanto, no pueden saborearlo.[11]

Por lo visto, Dios sólo sabía mal si eras un pecador. Por desgracia no hay registros documentales que revelen qué sabor tenía la comida para los miserables. Sin embargo, podríamos suponer, basándonos en la obra de Platina, que lo que comían los deshonestos era la causa de su mala salud.

Para los humanistas, el gusto era una forma de conocer algo, pero ese conocimiento iba más allá del mero sabor que percibía la boca. El gusto se podía utilizar para evaluar lo bueno y lo malo en el arte, la poesía, la prosa e incluso el comportamiento. Cultivar el gusto por lo bello era una parte esencial de vivir una buena vida. El gusto se convirtió, así, en la metáfora de un nuevo tipo de deseo apropiado. El lujo bien escogido, junto con la capacidad de reconocer la auténtica belleza, de repente pasaron a considerarse una fuerza favorable al bien. Los humanistas no llegaron hasta el punto de hacer de la propiedad y la apreciación de ciertos artículos de lujo un bien moral absoluto, pero sin duda sentaron las bases de esa idea. Para ver cómo se produjo este cambio tenemos que avanzar unos siglos hasta llegar a la Ilustración.

LA JUSTIFICACIÓN DEL GUSTO

En la época en la que los humanistas reflexionaban acerca de lo que constituye el buen gusto, los artículos de lujo eran, en general, raros y costosos. Sólo las élites tenían pimienta, seda y vajillas de porcelana china. A principios del siglo XVII, en cambio, los precios habían bajado y los salarios habían subido. La educación había mejorado en todos los niveles. Las tasas de alfabetización habían aumentado, mientras que el precio de los libros los ponía al alcance de casi todo el mundo.[12] Los nobles, que disfrutaban pensando que sus chucherías y objetos brillantes eran raros y exclusivos, estaban contrariados. No les gustaba que los precios hubieran bajado hasta el punto de que las imitaciones europeas de sus artículos de lujo pudieran venderse a personas que

consideraban inferiores a ellos.

A las clases altas, entonces como ahora, les gustaba diferenciarse de los pobres. Un filósofo de principios del siglo XVII, Bernard Mandeville, pensaba que eso era bueno porque impulsaba el comercio y la innovación.

Su argumento era el siguiente. Una mujer rica podía comprar un hermoso vestido a la última moda, tal vez hecho de seda importada de China y trenza dorada de África. Otra mujer, algo menos acomodada, vería el vestido, se quedaría prendada de él y compraría una versión de imitación —quizá de satén con trenza amarilla— de un taller de confección europeo. Pronto la popularidad del diseño favorecería la producción de versiones cada vez más baratas, hasta que por todas partes llegaran a verse mujeres (a excepción de las más pobres) llevando algo tremendamente parecido al vestido inicial de la dama adinerada. Ver a las mujeres pobres con su vestido caro llevaría a esta última a sufrir lo que Mandeville denominaba «orgullo odioso». El orgullo odioso era bueno en términos generales porque obligaría a la dama a buscarse ropa nueva, incentivando así a los diseñadores a innovar y crear nuevos estilos, en un ciclo sin fin.[13] Este fenómeno sigue ocurriendo todavía hoy. ¿Con qué frecuencia un personaje famoso aparece en público con un atuendo exclusivo, valorado en miles de euros, que sólo unas semanas después se copia y se comercializa en una cadena de tiendas? Hoy en día, a eso lo llamamos el ciclo de la *moda*.

Obviamente, la Iglesia no estaba nada contenta. La mayoría de los clérigos no eran humanistas y no habían llegado a la conclusión de que el gusto pudiera ser algo bueno. Desear vestidos bonitos, adornos brillantes y vajillas hermosas parecía distraer a la gente de lo que más importaba: su camino hacia Dios. Para consternación del clero, el deseo de objetos terrenales parecía estar superando al anhelo del más allá. Eso no implicaba que la gente se hubiera olvidado de Dios y del más allá. Ni mucho menos. Era sólo que —de un modo que hoy recuerda al estereotipo del pastor estadounidense que dirige una megaiglesia y conduce un Ferrari— buscaban formas de reconciliar su fe con la posesión de cosas bonitas. Por fortuna, había muchos

filósofos que, como Mandeville, estaban encantados de encontrar la manera de hacer que ese piadoso cuadrado encajara en un hermoso y bellamente decorado círculo.

A principios del siglo XVIII, un grupo de filósofos ingleses abrazaron la causa del buen gusto, y llevaron el concepto más lejos de lo que lo había hecho nadie hasta entonces, incluidos los humanistas renacentistas. Uno de aquellos pioneros fue Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury. Sus puntos de vista sobre el gusto se convertirían en un importante objeto de debate para todos los que escribirían sobre el gusto y la estética a lo largo del siguiente siglo. En su libro *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, publicado en 1711, Shaftesbury —como lo llaman de forma abreviada la mayoría de los historiadores— declaraba que la belleza provenía de los objetos dotados de ciertas cualidades: armonía, orden, simetría, proporción, diseño y números (del mismo modo que carecer de ellas hace a un objeto chillón).[14]

En 1746, Francis Hutcheson —catedrático de Filosofía moral en la Universidad de Glasgow desde 1729 hasta su muerte— tenía algo más que una pequeña deuda intelectual con Shaftesbury. Aunque los dos hombres eran contemporáneos, nunca llegaron a conocerse; pero en lo referente a sus ideas eran casi inseparables. El trabajo de Hutcheson combinaba las nociones de moralidad y gusto casi exactamente igual que Shaftesbury, hasta el punto de que Hutcheson llegó a incluir a este último como coautor de algunos de sus primeros trabajos, aunque en realidad no fueron colaboraciones propiamente dichas. Para Hutcheson, el buen gusto estaba relacionado con encontrar el equilibrio perfecto entre diversos componentes. El problema era que el concepto de «perfecto» de una persona era distinto del de otra. La razón de ello era que algunas personas no eran lo bastante refinadas. Así, escribía:

> La *mala* música complace a los *pueblerinos* que nunca han escuchado nada mejor... Un *tosco montón* de piedras no resulta ofensivo en absoluto para aquel a quien disgusta la *irregularidad* en la *arquitectura* allí donde se esperaba *belleza*.[15]

Para Hutcheson, a los pobres e incultos sólo les gustaba la música

popular ruidosa y las casas feas porque no conocían nada mejor. ¡Si al menos hubiera alguna forma de cultivar el buen gusto...! Bueno, pues él pensaba que la había: mejorando tu educación, podías aprender a refinar tus gustos para reaccionar de la forma apropiada ante lo genuinamente bello. Todo era cuestión de aprender cómo se supone que ha de hacerte sentir un determinado objeto de arte.

¡Ah!, y digamos entre paréntesis que fueron precisamente este grupo de pensadores los que empezaron a emplear el término *repugnancia* con el significado que le damos hoy. Para ellos, la repugnancia era una especie de antigusto: una reacción ante algo feo, desagradable y deficiente desde una perspectiva estética. Pero volvamos al gusto, y a cómo encaja en el concepto de «sentires».

DEL SENTIMIENTO AL SENTIR

A menudo se describe la Ilustración como una edad de la razón, una época en la que los pensamientos fueron mucho más importantes que los sentimientos. Estos últimos se interponían en el camino de la verdad objetiva, que era lo que más preocupaba a los filósofos ilustrados. Algunos de ellos incluso llegaron hasta el punto de idear ecuaciones matemáticas para explicar temas tan diversos como la existencia de Dios, el derecho, la política y la ética.[16] Pero eso es sólo una parte de la historia. Una forma mejor de concebir la Ilustración es pensar en ella como un período de secularización,[17] una era en la que poco a poco la conciencia de que la religión podía no tener todas las respuestas empezó a arraigar aun en personas que hasta entonces no habían tenido la audacia de decirlo. Este cambio dio lugar a nuevas formas de concebir la moralidad, incluida una categoría de sentimientos que los pensadores ilustrados diferenciaban del resto, los *sentires*.

Shaftesbury describía los sentires (en inglés *sentiments*) como una «percepción moral». Piensa, por ejemplo, en la ira, la repugnancia y la indignación que experimentaron muchas personas el 6 de enero de 2021 durante el asalto al Capitolio estadounidense por parte de una muchedumbre exaltada. Alternativamente, trata de imaginar, o de

recordar, la agradable sensación de alegría que experimentas cuando ves a alguien ayudar a una anciana a cruzar la calle. De acuerdo con la ciencia moderna, hoy llamamos «emociones» a ese tipo de sentimientos; pero para los filósofos ilustrados anglosajones formaban parte de una categoría especial de sentimientos que denominaremos aquí «sentires»: en concreto, el tipo de sentimientos que uno experimenta cuando ve a alguien hacer algo que considera bueno o malo.

Había discrepancias con respecto a la forma en que actuaban los sentires. Antes de la Ilustración, es probable que los filósofos tendiesen a concebir este tipo de sentimientos a través del prisma de Dios; ya hemos examinado aquí unas cuantas concepciones de la emoción que vinculan lo que sentimos a la noción de pecado. Pero en la época de la Ilustración esa explicación ya no servía. Shaftesbury, por ejemplo, pensaba que tan sólo formaban parte de nuestra naturaleza física intrínseca, de manera similar al gusto. Para Hutcheson, eran una reacción a las características del equilibrio y el desequilibrio. Una persona joven que ayuda a una anciana a cruzar la calle revela un cierto tipo de equilibrio entre joven y viejo, frágil y sano. De forma similar, cabría considerar que las personas que asaltaron el Capitolio alteraron la delicada armonía de la democracia estadounidense. David Hume, por su parte, vinculaba este tipo de sentimientos a la utilidad. Si ayudo a una anciana a cruzar la calle, eso le permitirá llegar a su destino a salvo; yo me sentiré bien por haberla ayudado en cuanto que ayudarla resulta útil. Si, en cambio, la ignoro, y ella sufre algún daño al cruzar la calle, eso no resulta útil, y yo me sentiré mal. Otro célebre experto en sentires, Adam Smith, explicaba este tipo de sentimientos como una especie de afinidad o solidaridad. Pensaba que todos llevamos dentro un «espectador imparcial» que se siente mal cuando otras personas se sienten mal, y bien cuando otras personas se sienten bien.[18] Hoy solemos llamar a esto «empatía».

Los sentires podían dividirse en dos tipos, o al menos así es como la mayoría de los historiadores modernos tendemos a verlos. El primero eran los sentires morales, como los que acabamos de describir. El segundo tipo era el que vinculaba esos sentimientos al gusto, lo que

podríamos denominar «sentires estéticos». Estos últimos son los sentimientos que nos dicen lo que es hermoso y de buen gusto o repugnante y de mal gusto. A primera vista, estas dos categorías de sentires no guardan relación entre sí. Al fin y al cabo, saber que un BMW es bonito no te convierte en una buena persona. O al menos hoy no es así. Pero las gentes del siglo XVIII no diferenciaban entre ambas cosas: sólo entendían de *sentires*. Adam Smith, por ejemplo, escribió sobre «la belleza de cualquier tipo», una expresión con la que hacía referencia no sólo a la belleza estéticamente agradable, sino también a «la belleza de la conducta».[19] Para los pensadores ilustrados, los sentires vinculados a lo moralmente incorrecto y lo estéticamente desagradable eran idénticos; ambas cosas suscitaban los mismos sentimientos. Tener buen gusto daba a entender que eras una persona moral y sana; tener mal gusto daba a entender lo contrario. La belleza era buena; la maldad era fea. Fue así como se logró la cuadratura del círculo y el deseo de adquirir y poseer cosas se convirtió en algo virtuoso. Estaba bien codiciar cosas siempre que tus sentires fueran los apropiados. En otras palabras: los deseos materiales eran estupendos siempre que uno tuviera buen gusto.

DINERO Y CAÑONES

El hecho de que el sentir del gusto permitiera concebir el deseo como un bien moral influiría en la historia de manera profunda. Para empezar, contribuiría a la formación del Estado moderno tal como lo conocemos; y en segundo lugar tendría un papel crucial en el desarrollo del moderno capitalismo. Para probar mi primera afirmación, hagamos un viaje a los Países Bajos.

Si un día tienes la fortuna de poder hacerlo, te recomiendo que des un paseo por Ámsterdam. En la calle que discurre paralela al Keizersgracht, o Canal del Emperador, encontrarás la Huis met de Hoofden, o Casa con las Cabezas, un hermoso edificio que alberga un museo y que toma su nombre —como seguramente habrás adivinado — de los bustos ornamentales que decoran su fachada: Apolo, Ceres, Mercurio, Minerva, Baco y Diana. Antaño esta casa fue la residencia

del estadista y escritor sueco Louis de Geer, que la compró en 1634. A orillas de otro de los canales de la ciudad, el Kloveniersburgwal, se halla otro hermoso edificio, la Trippenhuis, una mansión construida en 1660 para reflejar los gustos clásicos de su propietario. Está decorada con armas de guerra ornamentales. En su fachada de piedra hay tallados cañones y balas de cañón, junto con un símbolo de la paz: una rama de olivo. Los dos son edificios magníficos, y ambos son como templos consagrados a la riqueza de sus emprendedores propietarios. En su día albergaron a comerciantes de armas que fabricaban y suministraban armamento al Gobierno holandés y a la Compañía de las Indias Orientales. Sus servicios se consideraban esenciales: sin armas de guerra no podía haber paz; y sin paz, la afluencia de artículos de lujo podía verse interrumpida. Pero ir a la guerra por tan codiciado botín resultaba inevitable, y la competencia por las riquezas de América y las islas de las Especias era feroz. Inglaterra y las Provincias Unidas de los Países Bajos se enfrentaron nada menos que en cuatro ocasiones por la riqueza que generaban los artículos de lujo coloniales: la primera en 1652-1654; luego de nuevo en 1665-1667; una vez más en 1672-1674, y por último, un siglo después, en 1780-1784. Los holandeses ganaron las tres primeras guerras, pero perdieron la última ante el recién adquirido poderío naval de Gran Bretaña.

Proteger el comercio y —lo que es más importante— los impuestos que éste genera constituía una buena razón para ir a la guerra. El problema era que en un principio la mayoría de los países no disponían de ejércitos ni armadas permanentes; todavía recurrían a reclutar soldados a través de la nobleza en caso necesario. Se requería, pues, algo más organizado: una fuerza de combate remunerada y entrenada, lista para luchar por tierra y por mar en cualquier momento. La financiación de tales iniciativas provenía, a su vez, de los impuestos recaudados en cada país, por lo que se generó una especie de círculo vicioso: se necesitaban ejércitos y armadas para proteger a los comerciantes que pagaban los impuestos que financiaban (entre otras cosas) los ejércitos y armadas. Este tipo de correlación entre fiscalidad y guerra se conoce hoy como Estado fiscal-

militar. En la actualidad la mayoría de nosotros vivimos en una u otra versión de ese tipo de Estado, y ello se debe justamente al modo como adaptamos nuestra perspectiva moral y filosófica para dar cabida a esa forma voraz de deseo que llamamos codicia.

En cuanto a mi segunda afirmación, ya hemos explorado el papel que desempeñaron el deseo y el gusto en la creación de la moda. No es que las cosas hayan cambiado mucho. El deseo y el gusto siguen sustentando todavía hoy la cultura consumista contemporánea. El deseo impulsó la competencia, creó las tiendas y talleres de imitación europeos y aceleró la movilidad social. La historia del capitalismo es larga y extremadamente compleja, de modo que aquí no la abordaremos. Baste decir que quizá no habría sucedido nada de todo eso si la gente no hubiera codiciado los bienes de su prójimo, no hubiera deseado poseer toda clase de baratijas y no hubiera logrado encontrar una forma de sentirse bien al hacerlo. Los deseos de primer orden y el sentir del gusto liberaron el comercialismo y convirtieron el capitalismo de libre mercado en un bien moral que podía conducir a la felicidad. Parafraseando al polemista y escritor estadounidense Matt Dillahunty, Estados Unidos se construyó quebrantando el décimo mandamiento: codiciando todo quisque los bienes ajenos.

Pero eso no siempre ha sido así, o al menos no en términos tan sencillos. En Boston, el deseo de libertad y autogobierno superó al deseo de artículos de lujo cuando los ciudadanos arrojaron el té al mar. Pronto un impulso similar se extendió por muchas otras colonias de Norteamérica. El Gobierno británico había calculado mal su estrategia. Los norteamericanos no estaban dispuestos a pagar un gravamen en cuya imposición no tenían ni voz ni voto, ni sobre el té ni sobre ninguna otra cosa. Preferían prescindir del producto en cuestión, como demostró en términos inequívocos el Boston Tea Party. Para ellos la libertad era el máximo lujo. Era la belleza, la verdad y un bien moral.

Como ya hemos mencionado antes, Estados Unidos tendría tres derechos inalienables propios consagrados en su Declaración de Independencia. Como los de Locke, garantizaban a todos los ciudadanos el derecho a la vida y a la libertad; pero los padres

fundadores cambiaron el derecho de Locke a la propiedad por el derecho a perseguir una pasión: la felicidad. A sus ojos, la felicidad y la propiedad tenían mucho en común. La búsqueda de la alegría había sustentado los sistemas de sentimientos perfilados por figuras como Platón y Tomás de Aquino. Ahora el derecho a la felicidad se expresaba en el documento fundacional de una nueva nación. Pero en esta ocasión, y por primera vez, era un derecho íntimamente ligado al deseo. El sentir del gusto y el deseo de libertad, riqueza y lujo habían engendrado los Estados Unidos de América, que habrían de convertirse en una nación centrada en la búsqueda de la felicidad; una felicidad alimentada por el deseo de riquezas.

8

El auge de la emoción

Hasta ahora hemos examinado diversos tipos de sentimientos que no son exactamente igual que los sentimientos que reconocemos en la actualidad. Hemos estudiado las *pathē*: perturbaciones del alma que se producen cuando los sentidos detectan algo que puede causar placer o dolor. Hemos estudiado las pasiones: sentimientos muy similares a las *pathē* que se experimentan en la parte sensible del alma y que pueden influir en el alma racional si no se controlan. Y hemos estudiado los sentires: sentimientos que nos ayudan en relación con los actos morales o los juicios estéticos. Pero ninguno de esos conceptos coincide del todo con la idea moderna de emoción. Aunque en los capítulos anteriores hemos abordado emociones concretas en el marco de esas grandes categorías de sentimientos, en éste nos centraremos en analizar el panorama general. Explicaremos cómo la emoción —la categoría de sentimientos que la psicología moderna casi da por sentados— llegó a convertirse en *algo* concreto. La historia del nacimiento de la emoción moderna implica un poquito de filosofía y un poquito de ciencia. De hecho, el personaje que inició la transformación de las antiguas concepciones de los sentimientos a la moderna idea de emoción resulta ser uno de los filósofos más famosos de todos los tiempos.

SIENTO, LUEGO EXISTO

En 1650 —cuando faltaba poco más de un siglo para que el concepto de emoción llegara a adquirir su significado actual para la psicología moderna—, un erudito francés de cincuenta y tres años agonizaba a causa de una neumonía en una fría y húmeda casa situada en

Västerlånggatan, una de las principales calles de la ciudad sueca de Estocolmo. Aunque le habían quitado la peluca negra y rizada, dejando al descubierto su ralo cabello gris, el bigote afilado y la perilla puntiaguda que le harían reconocible al instante en los siglos venideros seguían siendo de un negro azabache. Sólo unos meses antes, René Descartes había aceptado el puesto de tutor de la reina Cristina de Suecia y se había trasladado allí desde los Países Bajos, donde había pasado la mayor parte de su vida.

A la reina Cristina le habían encantado las cartas abiertas que Descartes le había escrito a la brillante princesa Isabel de Bohemia. De hecho, le habían gustado tanto que había convencido al pensador de que las publicara en un libro, *Las pasiones del alma*. A Cristina pareció complacerle especialmente el hecho de que Descartes abordara los sentimientos, según sus propias palabras, no «como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como médico».[1] Pese a beber de las ideas de Galeno sobre las pasiones y los humores, los libros sobre las pasiones del siglo XVII tendían a basarse sobre todo en la *Retórica* de Aristóteles: como los libros de oratoria, por costumbre trataban de las diversas formas de utilizar los sentimientos para hacer cambiar de opinión a la gente. Y los que no eran versiones actualizadas de la *Retórica* eran libros de urbanidad: a finales del siglo XVI y principios del XVII muchos filósofos morales asignaban al control de las pasiones un papel esencial en sus manuales de buen comportamiento. El decoro, en particular en los negocios y en la diplomacia, se había convertido en un elemento clave del régimen emocional que gobernaba la sociedad europea. La espada se había visto reemplazada por la reverencia, al menos en teoría. La opción de Descartes de explorar las emociones desde una perspectiva más bien científica constituía un planteamiento novedoso.

Pese a la afición que sentía Cristina por el trabajo de Descartes, al final a este último no le resultó tan beneficioso convertirse en su tutor. En un primer momento el puesto había parecido una gran oportunidad. Europa al fin había salido de ochenta años de una guerra casi constante, y en consecuencia viajar se había vuelto mucho más fácil y seguro. El trabajo estaba bien remunerado y proporcionaba al

pensador una relativa seguridad frente a ciertas personas a las que no agradaba. También le daba acceso a la realeza. Lo que casi con toda certeza no supo prever Descartes era que en realidad no iba a instruir a Cristina sobre los sentimientos, sino que se limitaría a darle aburridas clases de griego antiguo. Tampoco podía imaginar que a la hora de la verdad no se llevaría muy bien con ella. Y, desde luego, no esperaba impartir sus lecciones en un viejo y helado castillo que acabaría matándole.

Mientras Descartes yacía en su lecho de muerte, es muy posible que recordara su vida con orgullo. En su juventud había sido un condecorado ingeniero militar. Había transformado la geometría enseñando al mundo cómo medir líneas utilizando coordenadas y ecuaciones. Había desarrollado un modelo preciso de los colores del arcoíris. También había estado a punto de ganar por la mano a Isaac Newton con una versión casi correcta —aunque no del todo— de las leyes del movimiento. Y después de alcanzar todos esos grandes logros puso patas arriba casi dos milenios de pensamiento académico al inventar un tipo de investigación intelectual completamente nuevo denominado fundacionalismo. Era un hombre que había revolucionado la filosofía y la ciencia para siempre; alguien a quien sin duda puede considerarse un auténtico gigante intelectual.

Se han vertido ríos de tinta sobre la cuestión de la obra de Descartes y la influencia que tuvo en los pensadores posteriores. Resumir aquí todos sus logros llenaría fácilmente las páginas restantes de este libro y algunas más. Por suerte no necesitamos hacer tal cosa, pero para comprender su concepción de las emociones debemos explorar al menos dos de sus más importantes creencias.

La primera se refiere a su visión de la naturaleza del mundo material. En 1618, mientras servía en el Ejército de los Estados —como se denominaba el ejército de las Provincias Unidas de los Países Bajos—, Descartes conoció a Isaac Beeckman, un filósofo natural partidario de una idea que estaba adquiriendo una creciente popularidad: la noción de que el universo y todo lo que hay en él actúan de forma mecánica, como un mecanismo de relojería. Beeckman aceptaba que la Tierra no era el centro del universo y creía

que todo lo que había en este universo mecánico centrado en el Sol estaba formado por diminutos átomos o corpúsculos. Eran esos átomos, al rebotar entre sí, los que hacían funcionar el mecanismo de relojería del universo. Sin embargo, no debemos confundir estos corpúsculos con nuestra moderna concepción del átomo: Beeckman no sabía nada de electrones y protones; no tenía ni idea de la existencia de las fuerzas nucleares o del electromagnetismo; sus átomos eran sólo pequeños fragmentos de materia de formas diversas que se unían para constituir fragmentos de materia de mayor tamaño. Descartes tomó aquellas nuevas ideas y las desarrolló; de hecho, conformarían la base de buena parte de su obra tardía. Pero el hecho más importante que debemos considerar para nuestros propósitos es que asumió la idea de que el universo físico es en esencia mecánico.

La segunda de las creencias de Descartes que resulta especialmente relevante en el surgimiento del concepto de emoción aparece en su obra más famosa, *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, más conocida como *Meditaciones metafísicas*. De hecho, se resume en una sola y célebre frase: «Pienso, luego existo» («Je pense, donc je suis» en el original francés). Descartes acuñó esta sencilla máxima como parte de su intento de demostrar que había todo un grupo de filósofos equivocados. No mucho antes, una corriente filosófica que hoy conocemos como escepticismo cristiano había llegado a la conclusión de que en realidad no podemos llegar a saber nada, dado que, a diferencia de Dios, nosotros tenemos un cerebro limitado. Simplemente había que aceptar la existencia de Dios, y todo lo demás, como un dogma de fe. Descartes, en cambio, quería averiguar si había algo que en verdad pudiéramos llegar a saber con certeza: una creencia básica, un fundamento sobre el que edificar todo lo demás. «Je pense, donc je suis» fue su respuesta. Pensó que, si él podía pensar la frase «puedo pensar», debía existir algo que pensara el pensamiento «puedo pensar». Daba igual que ese ente pensante fuera un cerebro en un frasco, una criatura inmersa en un sueño o un ser humano real: seguía siendo un ente pensante, y seguía siendo «él». Dios —reflexionó — no era necesario para saber algo tan fundamental.

Eso no significa que Descartes fuera ateo. Lejos de ello, usó su

concepto fundamental de ente pensante para forjar un par de argumentos en favor de la existencia de Dios, postulando la sencilla idea de que, si Dios había creado el universo de modo que funcionara como un mecanismo de relojería, una vez creado ya no necesitaba interferir para nada en su funcionamiento. Descartes también concluyó que la fe no era el único camino para creer en Dios: podías emplear el fundacionalismo para pasar de la prueba de que tú existes a la prueba —después de unos cuantos pasos, o más bien zancadas— de que Dios existe. Para la Iglesia católica, no obstante, aquellas ideas hacían de él poco menos que un ateo, de modo que, temiendo posibles represalias, Descartes huyó a los Países Bajos, un país por entonces mayoritariamente protestante.

PASIONES DEL ALMA

Dejando aparte la cuestión de si los argumentos de Descartes sobre la existencia de Dios resisten o no un análisis mínimamente riguroso, el hecho es que en el proceso de su formulación el pensador hizo algo que resultaría de vital importancia en nuestra concepción de las emociones: se deshizo del alma tripartita griega. En su lugar, adoptó la noción de que los humanos debían de estar integrados por dos partes: un cuerpo material y un alma inmaterial. El primero era la parte mecánica y natural, y también mortal; la segunda era el ente pensante. Descartes, que creía firmemente en el más allá, utilizó esta formulación para explicar cómo persistía el ente pensante tras la muerte de la parte mecánica. Incluso precisó —de manera errónea— dónde interactuaban estas dos partes: en una pequeña zona del cerebro llamada glándula pineal, que se encuentra en la parte superior de la espina dorsal, junto a un bulto conocido como tálamo; un área que hoy sabemos que contribuye a coordinar cosas tales como nuestros sentidos. Para Descartes, cuando los átomos que llegan a los órganos sensoriales —como los ojos, la piel, las fosas nasales y el oído interno— estimulan los átomos del interior del cuerpo, ese movimiento genera calor, hambre, sed, sequedad, humedad y toda otra serie de sensaciones que a su vez inciden en la glándula pineal.

Entonces el alma o la mente interpreta esa estimulación como sensaciones del tacto, la vista, el olfato, etcétera.

«¡Un momento! —te oigo exclamar—. ¿Y qué hay de ese otro libro sobre los sentimientos que has mencionado antes, *Pasiones del alma* o como se llame? ¿No deberíamos estar hablando de él?» Bueno, en realidad sí. Pero saber *cómo* razonaba Descartes es esencial por tres motivos. En primer lugar, las ideas mecanicistas, inspiradas en Beeckman, llevaron a Descartes a convencerse de que los sentimientos formaban parte de un cuerpo mecánico. En segundo término, su concepción de los sentimientos se halla directamente relacionada con su método para conocer las cosas a partir de creencias fundamentales. Y en tercer lugar, en su libro sobre los sentimientos Descartes empezó a utilizar un término relativamente nuevo para referirse a un número significativo de ellos: emoción.

Para Descartes, la pasión fundamental —la pasión de la que derivan todas las demás— era la admiración. Como estoy seguro de que ya habrás deducido, el concepto cartesiano de admiración no tenía el mismo significado que tiene hoy para nosotros. En la Francia de 1649, el término aludía más bien al hecho de reconocer que algo existe y decidir qué sientes al respecto. Eso tiene sentido. Para sentir algo sobre algo, primero tiene que haber algo sobre lo que experimentar uno u otro sentimiento, es decir, algo que «admirar». Y tras la admiración vienen los sentimientos que empleamos para emitir juicios: amor, odio, deseo, alegría o tristeza. Así, cuando Descartes cogía una lágrima de cera que se había caído de una vela y reflexionaba sobre ella —o la «admiraba»— (un ejemplo sobre el que escribió en sus *Meditaciones*), podía amarla por su hermoso aspecto u odiarla porque le quemaba. También podía desear poseerla porque le permitiría mantener el aspecto suave y afilado de su fabuloso bigote y perilla, o podía rechazarla porque daría a su característico vello facial el color de la vela. Esto, a su vez, podía alegrarlo —¿qué puede alegrar más a alguien, me pregunto yo, que un bigote y una perilla hermosos?— o entristecerlo.

Ésta es la parte importante de nuestra historia: Descartes creía que todas las pasiones llevaban aparejada lo que él denominaba una

emoción. El término circulaba ya desde hacía unos cien años: tanto en francés como en otras lenguas hacía alusión a una especie de «conmoción» o «turbulencia» del cuerpo. Pero Descartes transformó su significado de forma tan minúscula como significativa. Para él, esa agitación turbulenta la originaban los átomos que incidían en los órganos sensoriales, que a su vez incidían en otros átomos del interior del cuerpo hasta llegar al corazón, la sangre y los diversos fluidos corporales. Nuestros sentidos admiran algo, y esa admiración hace que el corazón empiece a experimentar «e-moción», es decir, un movimiento hacia fuera. A partir de ahí los átomos comienzan a correr de un lado a otro, lo que nos hace sentir cosas en la medida en que nuestros cuerpos reaccionan de formas concretas: sonrojándose, riendo, temblando, etcétera. Descartes decía que «hasta que esa emoción haya cesado, permanecen presentes en el pensamiento».[2] Es este acto de e-moción el que incide en la glándula pineal, perturbando nuestras almas como un guijarro al caer en un estanque de aguas tranquilas. La perturbación hace que parezca que es el alma la que siente las pasiones, cuando en realidad se trata sólo de movimientos causados por las e-mociones del cuerpo. Obviamente, ésa no es la definición de emoción que utilizan hoy día los psicólogos, pero es *una* primera concepción de algo llamado *emoción*. Para pasar de la versión cartesiana de la emoción a la que debaten hoy en día los psicólogos, debemos recurrir a uno de los contemporáneos de Descartes, el filósofo Thomas Hobbes.

CÓMO DOMAR AL LEVIATÁN

En 1651, un año después de que saliera de la imprenta *Las pasiones del alma* de Descartes, Thomas Hobbes publicó un libro que llegaría a hacerse muy popular y que llevaba por título *Leviatán*. En él, Hobbes sugería que las pasiones surgen cuando los átomos inciden en los órganos sensoriales, generando así un movimiento en el interior del cuerpo. Considera, por ejemplo, el sentido de la vista. Una imagen incide en el ojo; el ojo envía corpúsculos al cerebro —los mismos corpúsculos en los que creía Descartes—, y éste se pone en

movimiento para procesar la información. Para Hobbes, como para Descartes, todo era cuestión de movimiento. Todo era mecánico.

Hobbes pensaba que esos movimientos, que él denominaba «esfuerzos» (concretamente empleaba el término inglés *endeavor*, con el que aludía a una especie de tensión o forzamiento causado por otros movimientos), se iniciaban de una forma tan sutil que ni siquiera sabías que los estabas experimentando. Pero con el tiempo se iban acrecentando hasta que tomabas conciencia de ellos, y en ese instante generaban uno de dos posibles sentimientos primarios: el apetito (o deseo), y su opuesto, la aversión.[3] Éstos no son muy distintos de otros sentimientos que ya hemos examinado con anterioridad y que a menudo constituyen el núcleo de la categoría conocida como «pasiones apetitivas», que incluyen el propio deseo y la huida o abominación. Hobbes era consciente de ello, por supuesto. Habría leído a Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino. Pero decidió convertir el deseo y la aversión en pasiones primarias. Hobbes también era consciente de la importancia que tenían para Tomás de Aquino y Aristóteles otras dos pasiones apetitivas, el placer y el dolor; pero, como veremos, asignaría a estos dos sentimientos una función distinta.

Para Hobbes, en su forma más simple, el apetito mueve a una persona o animal hacia algo. La aversión es lo contrario. Cualquier animal puede sentir apetitos y aversiones, pero cuanto más sofisticado se hace un ser humano —cuanto más culto y experimentado—, más complicadas se vuelven sus pasiones. Por ejemplo, podrías sentir una aversión ligada a «la idea de sufrir un daño» por parte de un objeto, o, más bien, la necesidad de evitar algo que pueda causarte dolor.[4] Hobbes denominaba «temor» a ese tipo de aversión.[5] Pero tanto los humanos como los animales podían aprender ese tipo de temor. En cambio, los temores más complejos, como el miedo a lo desconocido, requerían una mente humana. Para Hobbes, ese tipo de temores más complejos podían adoptar dos formas posibles: religión, cuando el temor tenía el respaldo de la sociedad, y superstición, cuando no. Si el objeto de un temor socialmente aprobado era algo genuino, denominaba a ese temor «religión verdadera».[6] Esa idea le creó bastantes problemas, ya que muchas personas lo tildaron de ateo por

ello, y también porque en ninguna parte del libro sostiene que Dios sea realmente necesario.

Hobbes también afirmó algo más innovador sobre las emociones de lo que a menudo se reconoce, y es aquí donde entra en juego el uso que hace de los términos *placer* y *dolor*. Hasta ahora hemos dicho que los sentimientos se consideraban buenos o malos en función de cómo se utilizaban. El consenso generalizado en casi todos los debates en torno a la emoción —desde Platón hasta el budismo, pasando por Tomás de Aquino— era que determinadas cosas como el pecado o el exceso de sexo, riqueza y posesiones materiales (exceptuando el buen gusto) eran intrínsecamente malas aunque pudieran hacerte sentir bien, mientras que, por otra parte, obrar como dictaba tu Dios o como se consideraba virtuoso, como temer a Dios en el islam o seguir el *dharma* en el hinduismo, era bueno aunque pudiera hacerte sentir mal. Sin embargo, Hobbes no dividía las pasiones de ese modo, sino que las clasificaba como lo hace de forma mayoritaria la psicología moderna: en función de cómo te hacen *sentir*. Si te hacían sentir placer, las consideraba buenas; si te hacían sentir dolor, las consideraba malas. No importaba si sentías placer al pecar o dolor al rezar.[7]

Lo fundamental de todo esto es que Hobbes no estaba escribiendo un libro sobre las pasiones: éstas simplemente desempeñaban un papel en un proyecto más ambicioso, que consistía en demostrar que la gente necesita un rey, o al menos algo parecido. Como inglés, había vivido numerosos acontecimientos: la muerte de la reina Isabel I, la conspiración de la pólvora, los disturbios que llevaron a la guerras civiles inglesas... Vivía en París porque no quería verse atrapado en el conflicto. Sin duda era monárquico, pero su principal objeto de interés era su filosofía y el libro que estaba escribiendo.

En pocas palabras, Hobbes creía que hay dos posibles formas de llegar a conocer las cosas. Conocemos algunas de ellas porque su certeza resulta evidente: que un triángulo tiene tres lados, por ejemplo; nadie tiene su propia opinión acerca de cuántos lados tiene un triángulo. Pero, en cambio, la gente tiene opiniones sobre cosas cuya certeza no resulta obvia, y ahí es donde reside el problema. Hobbes creía que las conclusiones a las que llegamos con respecto a

aquellas cosas cuya certeza no resulta evidente están gobernadas por cuánto placer o dolor nos hacen sentir dichas conclusiones, antes que por cualquier pensamiento racional. Y pensaba que ésa era la razón de que las personas adoptaran una actitud tan dogmática en sus creencias que incluso estaban dispuestas a llegar a las manos. Creía, pues, que las pasiones son la causa de todas las guerras. Y la solución era que la gente nombrara y apoyara a un árbitro definitivo, una persona que tuviera la última palabra y cuyas decisiones fueran inapelables. Para guardarse un poco las espaldas, denominó «monarca» a ese árbitro (en el sentido etimológico de «gobernante único»), pero, por supuesto, se refería sencillamente a un rey.

Leviatán fue un libro influido en buena medida por la política de su tiempo. Como Platón antes que él, Hobbes se inspiró en parte en los horrores de la guerra, que alimentaron su intelecto y le abrieron la mente. Como muchos otros, sabía en qué se equivocaba Aristóteles; él tenía algunas ideas mejores y quería plasmarlas en el papel. En 1651 logró completar y publicar su obra, y desde entonces *Leviatán* ha sido estudiado, analizado, zarandeado, cuestionado y tergiversado hasta la saciedad. Pero en mi opinión es, ante todo, un libro que trata sobre las emociones: qué pueden hacer y cuál es la mejor manera de controlarlas; o, mejor dicho, qué ocurre cuando eso no es posible.

Cabría argumentar aquí que buena parte de la Ilustración podría resumirse sin más como una serie de personas que se dedicaron a responder a Hobbes. Algunas de dichas respuestas provinieron de pensadores que, ante la existencia de opiniones dispares en una sociedad, querían una solución mejor que imponer una autoridad única e indiscutible que dictara una decisión inapelable. Hobbes argumentaba que debíamos conocer las pasiones antes de ser conscientes de tenerlas, y eso requería reflexionar sobre ellas. Pero ¿y si pudieran analizarse las opiniones sin que las pasiones se interpusieran en el intento? ¿Y si, al igual que Descartes había separado el cuerpo y el alma en dos entidades distintas, el pensamiento y el sentimiento pudieran diferenciarse de manera similar? Habrían de transcurrir otros ciento cincuenta años antes de que alguien encontrara una forma de sortear ese problema.

Cierto día, en la segunda década del siglo XIX, un escocés de treinta y tantos años llamado Thomas Brown se disponía a dar una de sus muchas clases. Su colega, el popular filósofo y matemático Dugald Stewart, se hallaba indispuesto una vez más, de modo que le tocaba a él sustituir al formidable pensador. Pero Brown no estaba demasiado preocupado. Como muchos de sus contemporáneos, sabía un poquito de todo: había estudiado derecho, medicina, filosofía moral y metafísica, e incluso había ejercido como médico durante un tiempo antes de convertirse en colega de Dugald en la Universidad de Edimburgo. De modo que conocía bien la materia de la que iba a tratar. Además, era un hombre apuesto y seguro de sí mismo, tenía talento para hablar en público y una increíble facilidad para idear nuevas formas de ver las cosas. Gracias a tales dotes a menudo tenía a sus alumnos comiendo de su mano.

Aunque había estudiado a los grandes filósofos, Brown había nacido unas décadas demasiado tarde para vivir en persona la Ilustración, pero se había tomado en serio la única idea en la que los intelectuales ilustrados más influyentes habían logrado ponerse de acuerdo: la razón es útil, y los sentimientos no. Mantener los sentimientos a raya siempre había sido un objetivo clave para el pensamiento occidental. Cuando los sentimientos causaban guerras —y por regla general eran los culpables últimos de éstas—, no traían más que aflicción y desdicha. En cambio, cuando la razón provocaba conflictos, era para poner fin a esa aflicción y desdicha, al menos en teoría. El problema era que en la filosofía de la época los sentimientos seguían estando ligados al pensamiento. Para que una de las emociones de Descartes se convirtiera en pasión o sentimiento, primero la mente tenía que pensarla; y lo mismo sucedía con las pasiones de Hobbes. Eso implicaba que los sentimientos siempre influían en el pensamiento, al menos hasta cierto punto. El empirismo y, con él, la moderna práctica científica de poner a prueba las ideas fuera del cerebro individual mediante experimentos surgieron justamente de la necesidad desesperada de disgregar los sentimientos del pensamiento. Pero ¿podían eliminarse por completo los sentimientos del ámbito

académico?

Brown sabía de empirismo, por descontado. De hecho, él mismo era empirista. También conocía a Hobbes, puesto que en el siglo XVIII nadie podía afirmar que era un filósofo moral sin haber leído el *Leviatán*. Por su experiencia en medicina, también sabía que el estamento médico concebía las emociones como cambios y movimientos corporales externos que indicaban qué pasiones estaba sintiendo una persona. Pero había un filósofo en concreto —uno de los grandes empiristas de la Ilustración— que influiría en el pensamiento de Brown sobre las emociones más de lo que lo haría ningún otro, aunque sólo fuera porque discrepaba de él de parte a parte.

A Brown le encantaban las obras de David Hume, no sólo porque era escocés como él, sino también porque —dejando al margen algunas opiniones bastante desagradables sobre la raza— era un pensador sencillamente genial. La primera obra que publicó Hume fue el *Tratado de la naturaleza humana*, escrita cuando sólo tenía veintiocho años. En ella sugería que, en lugar de creer que cuando uno intenta no pensar en lo que siente se está librando una especie de batalla, debería asumir que en realidad todo lo que piensa está siendo absolutamente controlado por los sentimientos. En sus propias palabras: «La razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio más que servirlas y obedecerlas.»[8] Es probable que Hume tuviera razón en eso, si hemos de creer lo que postula la ciencia actual. En sus obras posteriores Hume diluiría un poco su concepción de las pasiones, pero siempre se mantendría firme en su creencia de que resultaba imposible separar los pensamientos de los sentimientos por mucho que uno lo intentara. En cuanto a su concepto de emoción, a veces Hume utilizaba el término *emociones* como sinónimo de otros como *pasiones*, *sentimientos* y *afectos*, pero en general tendía a emplear *pasiones* para aludir a la parte mental y *emociones* para referirse a la parte física.

Brown hizo suyas las ideas de Hume, junto con todas las demás ideas sobre las pasiones y emociones que había aprendido, y trató de enfocarlas de manera novedosa. En un destello de inspiración, comprendió que Hume estaba equivocado: sí que había una forma de

separar por completo los pensamientos de los sentimientos, y era por medio de la emoción. «¿Y si las emociones —podemos imaginar que reflexionó Brown— *son* sentimientos? ¿Y si, de la misma manera que el cerebro *ve* algo aunque los ojos no estén en él y *oye* cosas aunque los oídos no estén en él, también ocurriera que el cerebro simplemente *siente* cosas aunque las cosas que generan esos sentimientos no estén en él? ¿Y si lo único que hacemos es mirar, tocar, saborear, oler, oír, recordar o incluso imaginar cosas, y a continuación *sentir* emociones en nuestra mente de forma inmediata, sin necesidad de pensar? Eso implica que puedes prescindir por completo de las pasiones, los afectos, los sentimientos y demás tonterías, y limitarte a crear un único concepto desvinculado del pensamiento denominado *emoción*.» O, en sus propias palabras:

> Quizá, si fuera posible alguna definición [de las emociones], éstas podrían definirse como sentimientos vívidos, que surgen de manera inmediata de la consideración de los objetos, percibidos, o recordados, o imaginados, o de otras emociones previas.[9]

Así fue como, en una clase impartida una (probablemente) húmeda tarde, en una (posiblemente) fría aula de la Universidad de Edimburgo, se inventó el nuevo concepto mental de *emoción*.

¿QUÉ ES UNA EMOCIÓN?

Parece ser que la definición browniana de emoción arraigó, y que a la gente le satisfizo la sencilla idea de que, cuando uno experimenta un sentimiento, ese sentimiento se denomina emoción. Muchos personajes famosos e influyentes, entre ellos Charles Darwin, empezaron a utilizar el término *emoción* como había hecho Brown. Darwin incluso escribió en 1872 un libro sobre las emociones: *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*. Según argumentaba el científico en esta obra, tanto en los humanos como en los animales las emociones surgen cuando el cerebro y el sistema nervioso reaccionan ante algo, suscitando cambios en el cuerpo.

Darwin creía que algunos de tales cambios podían concebirse como acciones instintivas —como levantar una ceja debido a la sorpresa o temblar de miedo—, y que los animales y los humanos comparten muchos de ellos. Para él, esto constituía una prueba más de que los humanos y otros animales tienen algún tipo de ancestro evolutivo común, y de que las emociones tienen algún tipo de origen biológico.

Pese a las deficiencias de sus respectivas teorías, Brown y Darwin abrieron nuevos caminos al describir un mecanismo físico que explicaba las emociones. Pero ni su trabajo ni el de ningún otro pensador o científico lograba aclarar aún qué son éstas realmente. Al menos hasta que en 1884 los que serían dos de los grandes padrinos de la psicología moderna, William James y Carl Lange, formularon de manera independiente un postulado que pasaría a conocerse como la teoría de James-Lange sobre la emoción.

Las respectivas trayectorias de estos dos hombres desempeñaron su propio papel en el origen de sus teorías específicas sobre la emoción. Tanto James como Lange nacieron en el seno de familias adineradas, e inicialmente ambos estudiaron medicina, pero ahí es donde terminan las similitudes. Lange permaneció en Dinamarca, su país natal, durante la mayor parte de su vida. Estudió en Copenhague y ejerció como médico en varios hospitales locales. Desde el principio se reveló como un hombre de talento, pasó por la Facultad de Medicina y ascendió en el estamento médico. Le interesaba especialmente la anatomía, en particular la médula espinal y su relación con el dolor. Su transición a la psicología y la teoría de las emociones se produjo cuando vinculó las sensaciones causadas por un exceso de ácido úrico a cierta forma de depresión.

James, por su parte, viajó mucho, vivió en varios países de Europa y aprendió a hablar alemán y francés con fluidez. Sufría episodios de depresión, y para él la Facultad de Medicina representó un auténtico reto, de modo que solía tomarse descansos para viajar y recobrar la salud mental. Aunque sabía de medicina, fisiología y biología, e incluso llegó a enseñar todas esas disciplinas, sus demonios lo llevaron hacia la filosofía y, en particular, hacia el naciente campo de la psicología. James era un gran admirador de Brown, y, por supuesto,

ambos hombres habían leído a Darwin: pocos científicos de finales del siglo XIX no lo hacían. James y Lange llegaron a la misma conclusión con respecto a las emociones con un año de diferencia y por vías distintas: uno por medio de la investigación; el otro a través de su propia experiencia. Aunque existen algunas diferencias técnicas en su pensamiento, lo importante para nuestro propósito son las formulaciones generales en las que coincidían.

La idea de James y Lange era bastante simple. Mientras que Darwin y sus contemporáneos creían que las emociones surgen en el cerebro y provocan cambios en el cuerpo, ellos eran de la opinión contraria: pensaban que las emociones nacen en el cuerpo cuando éste reacciona ante algo aun antes de que el cerebro lo sepa. O en palabras del propio James:

> El sentido común nos dice que nos arruinamos, estamos tristes y lloramos; que nos topamos con un oso, nos asustamos y corremos; que un rival nos ofende, nos enfadamos y golpeamos. La hipótesis defendida aquí afirma que este orden de la secuencia es incorrecto... que nos sentimos tristes porque lloramos, enfadados porque golpeamos, asustados porque temblamos...[10]

Para James y Lange, el cuerpo y el cerebro perciben algo y reaccionan ante ello casi en el mismo instante, y esto sucede de manera subconsciente; eso es la emoción. Sólo más tarde el cerebro intenta dar un nombre a esa emoción a partir de los datos que recaba. Esa parte no requiere pensamiento alguno, puesto que el cerebro no puede elegir qué emoción estamos experimentando. Por ejemplo: ¿alguna vez has notado que tenías las mejillas calientes y enrojecidas, y sólo más tarde te has dado cuenta de que es porque te sentías avergonzado por algo? Pues a eso se referían James y Lange. El cuerpo reacciona ante una situación, y sólo después uno comprende lo que eso significa. Pero no tiene elección: su cuerpo le dice que se sentía avergonzado; no que estuviera asustado o contento, triste o cachondo, sino exactamente avergonzado. Aunque, claro está, también podría haber estado cachondo *y* avergonzado a la vez.

James, en concreto, escribió un artículo sobre su idea —el ya mencionado «¿Qué es una emoción?»— que llegaría a tener una

amplia repercusión. Por entonces hacía poco que la psicología se había convertido en una disciplina seria en el ámbito académico, especialmente en su tierra natal, Estados Unidos. Cuando publicó el artículo, en 1884, por toda Europa y Norteamérica brotaban departamentos universitarios de psicología y nuevas revistas sobre la materia. Su trabajo llegó a un público creciente que en general se sentía cautivado, pero que también sentía la necesidad desesperada de formular críticas. Y puesto que la teoría de James está lejos de ser perfecta —por toda una serie de razones menores en las que no entraremos aquí—, el caso es que fue atacada, diseccionada, reformulada, repudiada, apropiada y ridiculizada. Sin embargo, en un fenómeno que ocurre con demasiada frecuencia en la mayoría de los ámbitos científicos, el hecho de que se convirtiera en el punto de partida de todos los debates producidos en la disciplina acabaría dándole legitimidad. Su concepción de las emociones se mencionaría en repetidas ocasiones, y gracias a ello el concepto de *emoción* acabaría reemplazando para siempre a todas las nociones anteriores sobre pasiones, afectos, sentires y demás.

CÓMO VOLVERSE EMOCIONAL

La historia del nacimiento de las emociones es la historia de un impacto asombrosamente significativo. La obra de Hobbes, por ejemplo, causó un gran revuelo. Su creencia de que la gente se pelea porque adopta diferentes puntos de vista, y de que en última instancia todo se reduce a los sentimientos de cada persona, explica en parte por qué hoy día la mayoría de los países del mundo tienen un sistema jurídico-legal con algún tipo de árbitro último, ya sea el Tribunal Supremo estadounidense, el Tribunal de Justicia de la Unión Europea o el Saikō Saibansho japonés. Hobbes fue un pionero al formular la idea de que las emociones positivas te hacen sentir bien y las negativas te hacen sentir mal, algo que hoy se considera casi una obviedad. También se convirtió en el principal contrapunto de los filósofos de la Ilustración. Los pensadores que se inspiraron en sus ideas a la hora de afrontar retos y descubrir verdades desempeñarían

un papel no menor en la formación de las democracias, los sistemas judiciales y las leyes modernas. Y todo ello en gran parte gracias a un hombre y a sus ideas sobre los sentimientos.

En cuanto al nuevo concepto de las emociones de Brown, si consultas cualquier manual de psicología o de psiquiatría, con independencia del idioma en el que esté escrito, será esta concepción moderna de la emoción, en su origen inglesa, la que verás predominar en sus páginas, al menos en las obras consagradas al tema. Eso se debe al hecho de que la mayor parte del trabajo realizado en la disciplina ha sido obra de académicos de habla inglesa, o bien —lo que resulta más frecuente— ha aparecido en revistas publicadas en inglés. En cualquier caso, más allá de cuál sea tu lengua materna, no me sorprendería que nunca se te haya pasado por la cabeza que las «emociones» son poco más que una caja en la que los científicos han metido algunos sentimientos mientras dejaban otros fuera; o al menos no hasta que empezaste a leer este libro. De hecho, la palabra *emoción* ha arraigado tanto en nuestra cultura que no reparamos más en ella de lo que lo hacemos, por ejemplo, en la palabra *brazo*. La diferencia es que la última vez que lo comprobé sabía exactamente qué es un brazo. En cambio, la última vez que alguien hizo un recuento de ellas (allá por 1981), los psicólogos empleaban nada menos que 101 definiciones distintas de *emoción*.[11] Y las cosas no han hecho sino complicarse desde entonces.

Cada vez que uno dice que alguien es emocional, o que uno necesita mejorar su salud emocional, o incluso que le apetece escuchar un poco de música emo... en mi opinión podemos atribuir el origen de todo ello a Thomas Brown. Mientras impartía una clase, inventó el nuevo concepto de emociones, y la trinchera entre el pensamiento y los sentimientos se hizo más profunda que nunca.

Pero Europa no es el único lugar del mundo, y, como veremos en los dos próximos capítulos, hay muchos sitios donde nadie había oído hablar de Hobbes ni de Descartes, y mucho menos de Brown. De modo que la gente no utilizaba en absoluto el nuevo término *emociones*. Ése era un concepto exclusivamente occidental, que significaba muy poco para los africanos de la tribu asante o los japoneses en el siglo XIX.

9

La vergüenza en el país de los cerezos en flor

Las nuevas ideas de Brown sobre la emoción acabarían prendiendo y difundiéndose por el globo, pero eso no sucedió de forma instantánea, ni tampoco llegaron a todos los rincones del planeta. A finales del siglo XIX, la mayor parte del mundo de habla no inglesa todavía no tenía ni idea de ese nuevo concepto denominado «emociones». Desde luego, eso podía afirmarse con toda certeza de un japonés de veintinueve años llamado Yoshida Shōin, que cierto día de 1859 estaba sentado en una celda carcelaria. En aquel momento tenía cosas más importantes en la cabeza, como su fallido intento de asesinar a un representante del sogunato y evitar así la firma de un tratado entre Estados Unidos y Japón.

Shōin era una especie de agitador. Le habían despojado de su condición de samurái por estudiar *rangaku* («aprendizaje holandés» y, por extensión, «aprendizaje foráneo»), contaminando así su mente con las ideas de los extranjeros. De hecho, los viajes fuera de Japón habían sido un frecuente objeto de interés para él. Luego rompió un tabú aún mayor en un intento de aprender más filosofía extranjera tratando de embarcarse en un navío estadounidense que había anclado en la costa japonesa. El capitán lo rechazó, y como aun así insistió en subir a bordo, acabó primero bajo arresto domiciliario y luego encarcelado. Finalmente lo pusieron en libertad, y durante un tiempo no se metió en más problemas, pero su participación en el asunto del asesinato frustrado lo llevó de nuevo a prisión, esta vez con una acusación más grave.

Shōin no lo sabía —de hecho, nunca llegaría a saberlo—, pero estaba destinado a convertirse en un héroe. Aunque, desde luego, no se parecía en nada al típico héroe. Su amigo Taizo Masaki se lo

describiría así a Robert Louis Stevenson:

> ... feo y ridículamente desfigurado por la viruela... Sus hábitos personales rozaban la guarrería. Vestía como un desarrapado; cuando comía o se lavaba, se secaba las manos en las mangas; y como no se recogía el cabello más de una vez en dos meses, con frecuencia resultaba repulsivo a la vista. Con una apariencia tal, no cuesta creer que nunca se casara. Era un buen maestro, de maneras afables, aunque violento y grosero en su forma de hablar; sus lecciones tenían tendencia a escapar a la comprensión de sus alumnos y dejarlos boquiabiertos o, más a menudo, riéndose a carcajadas.[1]

¡Y téngase en cuenta que estas palabras provenían de un hombre que lo respetaba y se preocupaba por él!

Nacido en 1830, Shōin era hijo de un samurái de rango modesto; como era la costumbre, lo adoptó otro samurái, Yoshida Daisuke, que murió poco después, dejando a Shōin como heredero del linaje Yoshida con tan sólo cinco años de edad.

Cometió su primer acto serio de desafío paseándose por el norte de Japón antes de tener permiso para hacerlo; tenía entonces veintiún años, y estaba ansioso por ver tanto mundo como pudiera. A su regreso fue despojado de su condición de samurái y recibió un castigo que en su caso era más bien una recompensa: le dijeron que debía dedicar diez años al estudio en el lugar de Japón que escogiera. Fue durante su regreso a casa tras el primer año de estudio cuando aparecieron los estadounidenses.

En 1853, el comodoro de la armada estadounidense Matthew Perry metió cuatro «barcos negros» acorazados en la bahía de Edo (la actual Tokio) y exigió, en nombre de su gobierno, que Japón abriera las puertas al comercio. El país, que había adoptado una postura pacífica y aislacionista, se había quedado atrás en cuanto a avances tecnológicos, de manera que no era rival para los estadounidenses. Después de aquel incidente, Shōin —entre otros— empezó a preocuparse por la relativa incapacidad de Japón para defenderse frente a posibles ataques extranjeros. La paz civil estaba muy bien, pero también implicaba que no hubiera una fuerza de combate bien entrenada y equipada con el último y mejor armamento disponible.

La simiente de este problema se había plantado en los primeros días

del sogunato Tokugawa. El clan Tokugawa había gobernado Japón ya desde 1603. Por un lado, había traído la paz, poniendo fin a las constantes guerras derivadas de la rivalidad entre los samuráis locales. Poco después de asumir el poder, los Tokugawa dividieron el país en 260 dominios más pequeños y manejables, poniendo cada uno de ellos bajo el mando de un daimio —una especie de señor feudal—, que gobernaba su pequeño territorio de forma casi independiente. Los grandes samuráis que otrora empuñaran sus catanas, y cuya destreza en la batalla había dado origen a tantas leyendas, cambiaron sus espadas de combate por el pincel de tinta y se convirtieron en administradores de sus daimios. Esta estructura serviría para desligar la política local de la nacional: los daimios y los samuráis de mayor rango se centraban en los asuntos locales, mientras que el sogún y sus consejeros se dedicaban a abordar las cuestiones de carácter nacional. Esto mantenía el país en paz.

Por otro lado, los Tokugawa aislaron a Japón casi por completo del mundo exterior, con la única excepción de una pequeña colonia holandesa situada en Nagasaki. Al sogunato no le interesaba lo que sucedía más allá de sus costas: los Tokugawa estaban hartos de que se considerara a Japón como una suerte de apéndice de China, tan sólo un pequeño grupo de islas teñidas del color de la flor del cerezo frente a las costas de un territorio de enorme riqueza y poder. De modo que prohibieron terminantemente el estudio de la filosofía extranjera y el intercambio de ideas extranjeras. Como ya hemos mencionado antes, la prohibición no se limitaba al «aprendizaje holandés», aunque ése fuera el significado literal del término *rangaku*, sino a cualquier tipo de conocimiento o creencia que no fuera japonés en sentido estricto —cristianismo, islam, budismo, confucianismo, taoísmo—, a cualquier tradición —intelectual, espiritual o artística— que no tuviera sus raíces en la era anterior al Japón feudal, cuando la religión sintoísta y sus numerosos dioses dominaban el pensamiento y las creencias del país.

La nación estaba en paz y se mantenía ferozmente independiente. Pero la llegada de los estadounidenses cambió todo eso. Japón tenía que ser capaz de defenderse. El aislamiento ya no podía garantizar su

estabilidad. Había que hacer algo. Había que reavivar la chispa en las almas guerreras de los samuráis.

Shōin decidió intentar encender esa chispa utilizando el concepto japonés de *haji*, un término que se corresponde con lo que hoy podríamos llamar «vergüenza».[2] Para Shōin, la vergüenza no era un sentimiento interno que uno se guardara para sí: era una emoción social, algo compartido por un determinado grupo. Cuando llevó a cabo su intento de asesinato, lo hizo motivado por la creencia de que era peor sentir la vergüenza de la inacción que cometer un crimen para cambiar una situación que consideraba inaceptable. Admitía que para un samurái involucrarse en la política nacional era un delito, pero no hacerlo causaría *haji*, y eso era aún peor. Si todos los samuráis habían de pasar esa vergüenza, sería un auténtico desastre para la nación japonesa.

Resulta bastante sencillo traducir *haji* como «vergüenza»; pero, como estoy seguro de que a estas alturas ya habrás adivinado, en realidad los significados de ambos términos no coinciden plenamente. *Haji* es un tipo concreto de vergüenza colectiva, y para comprender tanto el propio término como su importancia, primero necesitamos conocer un poco el crisol de tradiciones que modelaron la forma en que los japoneses de la época entendían este concepto. Antes de hacerlo, no obstante, merece la pena echar un vistazo a lo que nos dice el mundo académico sobre la vergüenza, ya que un poco de investigación moderna sobre esta emoción puede ayudarnos a entender mejor el régimen emocional que dominaba Japón en la época de Shōin.

¿QUÉ ES LA VERGÜENZA?

Desde una perspectiva científica, la vergüenza se produce cuando nuestros sistemas nerviosos parasimpáticos se activan debido a una «alteración de la sintonía», es decir, cuando las emociones de una persona dejan de estar en sintonía con las de quienes la rodean. O dicho de otro modo: se activan cuando eres consciente de que has roto las reglas de un determinado régimen emocional. Su papel parece ser

de naturaleza comunitaria; es decir, se trata de una emoción social que nos permite saber cuándo hemos cruzado un límite moral.[3]

Se ha relacionado la vergüenza con la denominada «teoría de la autodiscrepancia», una idea desarrollada por Edward Tory Higgins en 1987. Higgins postulaba que todos tenemos un «yo ideal» interiorizado. Puede que uno se vea a sí mismo, por ejemplo, como una persona moral, inteligente y honrada. ¿Y por qué no habría de hacerlo? Conduce con cuidado, dice «por favor» y «gracias», y se muestra constantemente respetuoso; es un miembro de la sociedad como es debido. Para convertirnos en nuestro yo ideal debemos comportarnos de una forma determinada, y al yo que se comporta así se lo denomina «yo responsable». El yo ideal es algo a lo que aspiramos, lo que esperamos ser idealmente. El yo responsable es un yo que tiene sentido del deber, respeta los códigos y cumple con sus obligaciones. Hace lo que uno debe hacer. Nuestro yo ideal conduce con cuidado porque debe hacerlo, y porque no actuar así pondría en peligro a otras personas, lo cual, desde una perspectiva moral, resulta inaceptable. Nuestro yo responsable conduce con cuidado porque así lo dice la ley y nosotros no somos el tipo de persona que infringe la ley. Pero siempre hay brechas que separan ese yo ideal/responsable del yo real; por ejemplo, podría darse el caso de que, al margen de la percepción que uno tenga de sí mismo, sea en realidad un conductor terrible que cuando está al volante se pasa el rato soltando improperios. Entonces, al darse cuenta de que su yo real no está a la altura de su yo ideal/responsable, puede experimentar un sentimiento de vergüenza.[4] Su estado de ánimo cambia; sus músculos se mueven de manera involuntaria, en especial en la cara y los hombros, que parecen encorvarse; y su sistema endocrino libera un cóctel de hormonas del estrés: cortisol, adrenalina y sólo una pizca de oxitocina. Es esa oxitocina la que parece socializar la vergüenza, reforzando los vínculos que hemos roto.

Luego la vergüenza hace algo más: desencadena una reacción de lucha, huida o inmovilidad, es decir, de miedo. Por regla general permanecemos inmóviles, preocupados por lo que la gente pueda pensar de nosotros. Pero si creemos que ha sido otra persona quien ha

causado nuestra vergüenza, puede que predomine la necesidad de luchar, y entonces nos enfadamos. Aun así, en cuanto emoción social, la vergüenza no es sólo una cuestión de sentimientos individuales. Según la antropóloga Ruth Benedict, el equilibrio entre la vergüenza, el temor y la ira puede ser clave para sustentar los regímenes emocionales de culturas enteras.

¿UNA CULTURA DE LA VERGÜENZA?

En un libro publicado en 1946 con el título de *El crisantemo y la espada*, Benedict describía Japón como una «cultura de la vergüenza». En la obra comparaba el país nipón con Estados Unidos, que definía como una «cultura de la culpa», señalando las principales diferencias entre ambas categorías. En las culturas de la culpa se prioriza el sentimiento de culpabilidad por lo que uno ha hecho; en este tipo de culturas, a la gente le preocupan los posibles castigos personales, como la cárcel, el infierno, etcétera. En cambio, en las culturas de la vergüenza, como Japón, a la gente la preocupa más la posibilidad de verse marginada de la sociedad, de traer la deshonra a sus seres queridos. La autora identificaba asimismo un tercer tipo de cultura: la cultura del miedo, aquella en la que a todo el mundo le aterroriza la posibilidad de hacer el mal so pena de sufrir algún daño o de morir. Las culturas que produjeron las cazas de brujas que hemos explorado anteriormente en este libro serían, para Benedict, culturas del miedo.

Una de las principales críticas formuladas a la obra de Benedict es que su descripción no se basaba en el conjunto del pueblo japonés, sino tan sólo en las élites del país. Además, es importante señalar que la autora escribió sobre Japón en una época de convulsión nacional, es decir, en un momento en que la cultura japonesa estaba experimentando cambios tan rápidos como espectaculares, empezando por que el país había iniciado varias guerras de agresión en lugar de mantener su postura pacífica. Sin embargo —y esto puede parecer algo extraño habida cuenta de su condición de extranjera—, muchos japoneses harían suyas las ideas de Benedict. Desde que se tradujo al idioma nipón, en Japón se han vendido alrededor de dos millones de

ejemplares de *El crisantemo y la espada*. De hecho, el libro lideró un auténtico resurgimiento de la publicación de *nihonjinron* —obras sobre «lo japonés»—, e incluso llegó a integrar las nociones de cultura de la vergüenza y cultura de la culpa en la psique nacional del país.

La realidad, obviamente, es que todas las culturas se permiten un poco de vergüenza, de culpabilidad y de miedo, al igual que se definen asimismo por un poco de amor, de deseo y de valentía. Calificar a Japón de «cultura de la vergüenza» puede parecer, pues, un tanto reduccionista —y casi con toda certeza lo es—, pero lo cierto es que el concepto japonés de vergüenza, *haji*, desempeñó un papel clave a la hora de devolver al país a la escena mundial. No obstante, para entender el concepto de *haji* se requiere algo más que una interpretación científica moderna de la vergüenza. Al final del sogunato Tokugawa, y pese a sus intentos de purgar Japón de toda idea extranjera, la noción de *haji* se basaba en toda una constelación de creencias sobre la vergüenza que habían penetrado en Japón a lo largo del anterior milenio, empezando por la antigua práctica del sintoísmo.

LA VERGÜENZA DE LOS DIOSES

Según la religión sintoísta, en algún momento del pasado remoto, los primeros dioses, Kuninotokotachi-no-Kami y Ame-no-Minakanushi, engendraron dos seres divinos, Izanami e Izanagi, a los que se asignó la tarea de crear la primera tierra firme. Utilizando una lanza celestial, agitaron el mar bajo el puente que unía el Cielo y la Tierra, extrayendo agua que al condensarse formó la isla de Onogoro-shima. Satisfechos de su logro, decidieron vivir en la nueva isla. Construyeron un pilar sagrado para sustentar un gran palacio, y empezaron a criar a una numerosa progenie de divinos vástagos. También crearon las demás islas del archipiélago japonés para que los humanos vivieran en ellas.

Finalmente acaeció la tragedia. Según uno de los textos imperiales japoneses más antiguos, el *Kojiki* (712 d. C.), Izanami murió al dar a luz a una criatura. Desconsolado y furioso, Izanagi mató al niño al que

creía responsable de la muerte de su esposa. Pero antes de que te inquietes más de la cuenta, añadamos que, dada la naturaleza divina del infante, su muerte creó docenas de deidades que se esparcieron por el Cielo y la Tierra. Por su parte, la aflicción de Izanagi lo llevó a viajar a Yomi, el inframundo, en busca de su amor perdido, un lugar al que se suponía que no debía ir. Cuando la encontró, le suplicó que volviera con él, pero ella no podía hacerlo: había ingerido el alimento de los muertos y ya no podía existir entre los vivos. Izanagi, sin embargo, no quería abandonar a su amor. Quería volver a contemplar su hermoso rostro, algo que tampoco estaba permitido en la oscuridad del inframundo.

Una noche, mientras Izanami dormía, Izanagi decidió usar su largo cabello para hacer una antorcha que iluminara la penumbra y le permitiera volver a ver a su esposa. Pero cuando la luz incidió en el cuerpo de ella, él no vio la forma exquisita de su esposa, sino sólo un cadáver retorcido, con la carne podrida y plagada de gusanos. Izanagi soltó un grito y huyó horrorizado, corriendo hacia la puerta de la caverna que conducía al mundo de los vivos. Su esposa, llena de rabia y de vergüenza por lo que él había hecho, lo persiguió, desesperada por impedir que se fuera. Izanagi atravesó la entrada
de un salto e hizo rodar una roca para taparla: así el mundo de los vivos y el de los muertos quedarían separados para siempre. Su enfurecida esposa, consumida aún por el sentimiento de *haji* que le había causado el hecho de que su esposo la hubiera visto, maldijo a los vivos, y así trajo la muerte al mundo humano.

Izanagi realizó entonces una purificación ritual —denominada *harae* — para deshacerse de la contaminación de lo que había presenciado. Según el *Kojiki*, esa contaminación también era *haji*. Así como su esposa se había sentido avergonzada de que él la viera, Izanagi se avergonzaba de sí mismo por haber roto tabúes; había actuado mal al desear algo que no debía tener. El ritual de purificación *harae* sigue practicándose todavía en el sintoísmo actual.

Este antiguo mito japonés nos habla de cómo el Japón del siglo VIII entendía las emociones y lo bien que parece encajar esa concepción en las modernas ideas científicas sobre la vergüenza. Las emociones de

los japoneses del siglo VIII se basaban en cómo debía sentirse y comportarse uno en una determinada situación. El dolor por la pérdida de una esposa resulta apropiado, pero romper tabúes en beneficio propio no. Hacer esto último es alejarte de tu yo ideal, romper las reglas de tu régimen emocional. Causa, o al menos debería causar, *haji*. Al mismo tiempo, el concepto de *haji* en el Japón del siglo VIII comporta también cierto elemento de repugnancia y la necesidad de purificarse de la vergüenza; una necesidad tan poderosa que todavía se practica en la actualidad.

En un magnífico ejemplo del crisol que constituye la cultura japonesa, las raíces de esta idea sobre los sentimientos no provienen de la religión sintoísta, sino del confucianismo. Para explicar esa influencia en el concepto de *haji*, déjame contarte otra historia, esta vez adaptada de los escritos del gran filósofo confuciano Mencio.

EL POZO DE QING

Cierta noche, en algún momento del siglo III a. C., una mujer se dirigía a sacar agua del pozo de su localidad. El pozo hacia el que se encaminaba era profundo y rebosaba de agua, pero lo que lo hacía tan preciado también lo volvía peligroso. Con demasiada frecuencia, y para su frustración, la mujer encontraba niños jugando alrededor de aquel hoyo sin vigilancia. Ese día, al acercarse, vio que un niño se aproximaba cada vez más al borde del pozo. De repente el niño desapareció. La mujer dejó caer al instante sus cubos y corrió hacia el hoyo. Al asomarse, apenas pudo distinguir el cuerpo del niño flotando inmóvil en el agua.

Su sentimiento inmediato fue de alarma y aflicción. Se sintió inundada de preocupación por el prójimo, lo que a su vez se debía al hecho de que su más importante activo, su *ren*, o bondad, la invadía por completo. También desbordaba *yi*, el deseo de hacer el bien, de actuar con moralidad. Por esa razón no se limitó a correr de un lado a otro agitando los brazos presa del pánico. Ni tampoco salió huyendo, temerosa de que la culparan. En lugar de ello, y por esa misma razón, recurrió a las cinco virtudes —bondad, rectitud moral, decoro,

sabiduría y sinceridad— y se puso a buscar ayuda. Sabía que la mejor forma de ayudar al niño era actuar tal como le habían enseñado, seguir el *dao*, el conjunto de principios rectores que la guiaban a través del *li*, la conducta, los rituales y los comportamientos correctos. Y lo que es más importante: tenía que mantener los sentimientos apropiados en los niveles adecuados. No debía mostrarse insensible ni dejarse vencer por el pánico. Este proceso de control de los sentimientos involucraba la *zhongyong*, un término que suele traducirse como «doctrina de la medianía» o «del término medio». Esa doctrina era tan importante que había un libro entero dedicado a ella; un libro que le decía:

> Mientras no hay indicios de placer, ira, tristeza o alegría, puede decirse que la mente se halla en estado de equilibrio. Cuando esos sentimientos se han agitado y actúan en su debido grado, sobreviene lo que podría llamarse el estado de armonía. Ese equilibrio es la gran raíz de la que brotan todos los actos humanos en el mundo, y esa armonía es la senda universal que todos deberían seguir. [5]

La mujer buscó ayuda de manera apropiada, como le habían enseñado. Y seguramente había sido una buena alumna. En función de los libros que hubiera leído, tenía la opción de recurrir a cuatro, seis o siete emociones distintas. Las cuatro básicas, para la *zhongyong*, eran el deleite (o amor), la ira, la tristeza y la alegría; éstos eran sentimientos innatos con los que el autor creía que nacían todos los seres humanos. Si había leído la obra del filósofo Xunzi, del siglo III a. C., también es posible que supiera de otras dos pasiones, en este caso aprendidas: el agrado y el desagrado. Si había leído asimismo el resto de la colección de la que proviene la *zhongyong* —el *Li Ji*, o *Libro de los ritos*—, también habría sabido cuál era la mejor forma de actuar cuando uno siente miedo. Pero fuera lo que fuese lo que sintiera, sabía que debía seguir cuestionándose, disciplinándose y educándose para ser mejor persona en la sociedad. Sabía que la ira contra los padres del niño ahogado era inútil, y que lo que importaba ahora era el perdón por sus actos y la sinceridad acerca de lo sucedido. Sabía que el temor y la aflicción, aunque apropiados, no debían consentirse en exceso. También era consciente de su *hsiao* —un término que expresaba a la

vez su profunda reverencia hacia la gente de su aldea y su relación con ella—, que únicamente se veía superada por su *hsiao* hacia su propia familia. Eso era más importante que su desagrado por el comportamiento imprudente del niño.

La mujer supo todo esto en un abrir y cerrar de ojos. Entendió tan bien su *li* que de inmediato corrió a ver a la familia del niño. Les dijo, con calma pero con apremio, que llevaran cuerdas y escaleras. Porque ése era el camino de Confucio. El camino del equilibrio.

Puede que esto halle resonancias más profundas para ti, si te digo que la mejor traducción de la antigua palabra china *qing* —el equivalente más cercano del término *emociones*— sería definirla como una «praxis de necesidades y deseos incardinados en el mundo real». El concepto de *qing* siempre entraña un equilibrio: nunca demasiado, nunca demasiado poco. Y el camino hacia ese equilibrio pasa por la noción de *li*: el aprendizaje de los rituales, las costumbres y las formas de comportarse apropiados de tu sociedad, incluso cuando van en contra de tus deseos y necesidades personales.

Desde el punto de vista del confucianismo, ésa es justamente la razón por la que Izanagi sintió vergüenza. Su más profundo sentimiento de vergüenza provenía del hecho de no haber actuado de acuerdo con el *li* y haberse apartado del *dao*. Da igual si eres un campesino o un dios: contradecir el *li* de tu sociedad implica sentir vergüenza de ti mismo. Es importante no confundir el concepto de *li* con el de *dharma*. El *li* no es un camino que se supone que debes seguir o un destino que se supone que debes cumplir con independencia de a quién puedas herir o de cuán herido puedas sentirte tú mismo. Es una forma de lograr el equilibrio en la sociedad equilibrándote a ti mismo. El destino no tiene nada que ver en eso.

Volvamos a Japón. Una de las cosas que quería hacer el sogunato en el período Tokugawa era resucitar las antiguas creencias sintoístas japonesas por medio del *kokugaku*, o «aprendizaje autóctono». Éste no implicaba únicamente un rechazo del «aprendizaje holandés», o extranjero, sino que también pretendía reducir la influencia confuciana en el pensamiento nipón. Pese a ello, el período Tokugawa presenció un resurgimiento del confucianismo, conocido como *Shushi-*

gaku o neoconfucianismo. Los japoneses tradujeron *li* por *ri*, y los neoconfucianos vincularon la noción de *ri* a un concepto que ya conocían: *zhong*, derivado de la ya mencionada doctrina de la medianía, o *zhongyong*. El concepto de *zhong*, que hace referencia a la lealtad o reverencia filial que las personas sienten por su familia, sus amigos y —lo que es más importante— sus gobernantes, ayudó a reforzar las estructuras sociales que había establecido el sogunato y contribuyó a fomentar un mayor énfasis en la cultura japonesa como fuente de *ri*.

Pero el *Shushi-gaku* también mostraba profundas discrepancias con el otro sistema de creencias predominante en Japón hasta aquel momento: el budismo, que constituye otro eslabón más en la cadena de ideas que darían lugar al concepto de *haji* característico del siglo XVIII. Los neoconfucianos creían a pies juntillas que el mundo era real, físico y tangible, y que los actos que se realizaban en él tenían consecuencias. Los budistas, por el contrario, creían que nada era real. Ni tú, ni yo, ni este libro. El mundo era una mera ilusión, y los conceptos de *ri* y de *zhong* —por tomar prestada una frase del escritor y guionista Douglas Adams— lo eran doblemente.

CÓMO NO SENTIR NADA

En un primer momento, el sogunato Tokugawa trató de reprimir la influencia extranjera del budismo.[6] Pero cuando llegó el siglo XIX las cosas habían mejorado tanto para este sistema de creencias que uno de los sogunes Tokugawa incluso apoyó la impresión íntegra del canon budista.[7]

La variante del budismo que se extendió por Japón en el siglo V y se prolongó luego durante el sogunato Tokugawa no era exactamente el mismo tipo que describíamos con anterioridad en relación con Ashoka. Esta forma de budismo, más novedosa, se basaba en un espectro relativamente amplio de tradiciones y creencias que por lo general se agrupan bajo el término *Mahayana*, o «gran vehículo» (algunos eruditos sostienen que una traducción más precisa sería «gran comprensión»). Éste compartía muchas de sus reglas básicas con

otras
versiones anteriores del budismo, en especial en lo relativo a los sentimientos, pero había algunas diferencias notables. Una es el concepto de *bodhisattva*, esto es, una persona que lucha por alcanzar la condición de buda. En muchas variantes del budismo no puedes ser un *bodhisattva* a menos que lo haya previsto así alguien que ya ha alcanzado la budeidad. En cambio, en el budismo Mahayana, cualquiera que inicie ese camino es un *bodhisattva*, lo haya previsto o no un buda actual. Más concretamente, los budistas Mahayana creen que cualquiera que acepte su canon de textos, los *sutras* Mahayana, emprenderá en un momento u otro la senda del *bodhisattva*.

El budismo Mahayana también era un poco más místico que las variantes del budismo más antiguas. En esta tradición, la budeidad no era sólo un camino hacia el nirvana, sino también una vía para convertirte en un ser trascendente e inmortal que se ha elevado más allá de los confines de este mundo y puede ayudar a otros seres. Se creía que el propio Buda, Siddhartha Gautama, había actuado como un ser humano aunque en realidad era un rey espiritual que había venido brevemente a nuestra Tierra para guiar a la humanidad.

Otro aspecto importante del budismo Mahayana es el concepto de *sunyata*, un término que se traduce como «vaciedad» o «vacuidad». El significado exacto de este concepto muestra ligeras variaciones entre las diversas ramas o versiones del budismo Mahayana, pero a grandes rasgos alude a la conciencia de que en esencia todo está vacío: que la vida, el mundo e incluso los *dharma* son sólo un sueño (*svapna*) o una ilusión (*maya*). Ello implica que, cuando te aferras a tus deseos, en realidad no eres nada, no te aferras a nada. El concepto de *sunyata* también puede hacer referencia a la noción de una naturaleza búdica o la capacidad de llegar a ser como el Buda que reside en nuestro interior. Algunas variantes del budismo Mahayana incluso llegan a afirmar que los conceptos de *sunyata* y *nirvana* son equivalentes.

La mayoría de los budistas japoneses se inscribían en una de las tres ramas que surgieron en el seno del budismo Mahayana. La primera, denominada budismo Nichiren, la introdujo en Japón un monje del mismo nombre que vivió entre 1222 y 1282. Nichiren creía que todo

el mundo podía alcanzar la *sunyata* y estaba dotado de una naturaleza búdica. El truco para aprovecharla consistía en salmodiar repetidamente el mantra *Namu myōhō renge kyō* (que viene a significar algo así como «Gloria al *dharma* del *Sutra del loto*»). Muchos budistas creen que el *Myōhō renge kyō*, o *Sutra del loto*, es el texto definitivo del budismo; de hecho, sólo decir su nombre puede ayudarte en el camino. Pero la rama del budismo Mahayana que resulta más crucial para nuestro propósito es el budismo Zen, porque era la predominante en el siglo XIX, cuando nuestro amigo Shōin estaba en prisión.

Los practicantes del budismo zen creen que todo forma parte de la naturaleza búdica. La naturaleza búdica zen no es la capacidad de alcanzar la vacuidad del nirvana y convertirse en Buda, sino la capacidad de comprender que todo está conectado y que todo cambia de manera incesante, desde nuestro cerebro hasta las rocas de un lejano exoplaneta. Curiosamente, el concepto zen de *sunyata* no alude al vacío o la nada.[8] En lugar de ello, hace referencia al hecho de que la realidad tal como la entendemos es una mera ilusión, y eso incluye los sentimientos; pero hay una realidad más allá de ésta, y ésa es por la que la gente, idealmente, debería luchar.

Los practicantes del budismo zen no creen que la forma de alcanzar el nirvana sea aprender o salmodiar *sutras*. Creen que hay que meditar, despejar la mente. Como es lógico, ellos no son los únicos budistas que meditan: la meditación ha formado parte del budismo desde que Siddhartha Gautama se sentó bajo el Árbol Bodhi. Pero su razonamiento es que si el propio Buda no necesitó pompa, ceremonia, *sutras* ni máximas para alcanzar el nirvana, nadie más lo necesita. Al fin y al cabo, todas esas reglas no hacen sino abarrotar una mente que se supone que debe estar vacía.

En el budismo zen, las emociones forman parte del proceso de meditación. Para los budistas japoneses del siglo XIX, como para los de hoy en día, el objetivo era el concepto de *mono no aware*: «el *pathos* de las cosas» o «la profunda sensibilidad a las cosas», una especie de piedad. Eso implica ser consciente de los sentimientos que uno tiene y comprender que sus sentimientos coinciden con lo que en japonés se conoce como *honne*, o naturaleza esencial, del tiempo y lugar en que

te encuentras. Deja que me explique con un poema:

> *Soledad*:
> *el sentimiento no vino*
> *de ningún lugar que pueda nombrar*;
> *en una montaña siempre cubierta de verde*
> *en una tarde de otoño*.[9]

Este poema lo compuso el monje budista japonés Jakuren, que murió en 1202. Aquí Jakuren disuelve su soledad personal en el mundo que lo rodea. Pero en realidad no está solo: lo acompañan la belleza de las montañas y el sol poniente. *Mono no aware* es un camino hacia el nirvana que no requiere la eliminación de todo sentimiento: lejos de ello, uno se hace consciente de la relación que guardan los sentimientos con el mundo que lo rodea, y los utiliza para disolverse en la vacuidad del universo. Se hace uno con él. Comprende cómo lo que siente interactúa con esa ilusión que es el mundo.

Pero ¿qué tiene eso que ver con el concepto de *haji*? En el budismo japonés, el sentimiento de *haji* se produce cuando la gente te ve de una manera en que preferirías que no te viera, cuando su conocimiento de algo que preferirías mantener oculto hace que resulte imposible que te disuelvas nítidamente en el vacío. Podríamos calificarlo como una especie de «alteración de la sintonía».

Una forma japonesa de danza-teatro conocida como *Noh* podría ayudarnos a ilustrar este punto. En una obra de este género que lleva por título *Eguchi*, dos personajes —un monje y una *asobi*, como se denominaba a las integrantes de un grupo de bailarinas itinerantes que antaño estuvieron vinculadas a la prostitución, pero más tarde se convirtieron en algo muy cercano a una orden de monjas budistas— mantienen una conversación. En aquel momento de la historia japonesa se consideraba que la prostitución acarreaba una gran *haji*. El monje reconoce a la *asobi* y recuerda la época en que era prostituta. Entonces recita un poema pidiéndole «alojamiento» y «refugio» (no resulta demasiado difícil intuir qué significa «alojamiento» y «refugio» en ese contexto; es obvio que no le estaba pidiendo únicamente una cama para dormir aquella noche). Ella, por supuesto, se niega y se

siente inundada de *haji*.[10] Que le recuerden quién había sido antaño es motivo de vergüenza para la *asobi*. Más concretamente: es la *haji* nacida de la capacidad del monje de recordarle un yo real pasado la que le provoca un sentimiento de vergüenza al compararlo con el yo ideal que ella se esfuerza en llegar a ser.

El historiador Gary Ebersole ha señalado que la *haji* que embarga a la *asobi* en esta obra es muy similar a la vergüenza que sintió Izanami cuando su esposo vio su cadáver: «La emoción de la vergüenza se produce en un personaje cuando alguien la ve de una manera que no coincide con la percepción de su propia identidad o el modo como se presenta en público.»[11] En resumen: temes que alguien sepa algo sobre ti que quieres mantener oculto, como, por ejemplo, que tu cuerpo se está descomponiendo o que antaño trabajabas en una profesión considerada tabú. Según el lingüista Gian Marco Farese, el miedo a que la gente descubra algo que preferirías que no supiera constituye una parte esencial del concepto de *haji* aún hoy.[12] En un sistema de creencias cuyo objetivo es desaparecer de un mundo que se considera una mera ilusión, la *haji* tenía el poder de hacer que todo pareciera muy real.

VERGÜENZA REVOLUCIONARIA

Ahora podemos volver a 1859 y reunirnos con nuestro viejo amigo Shōin y los samuráis. Por entonces los samuráis tenían su propio concepto de *haji*, derivado de las numerosas influencias que habían absorbido durante su existencia. Dicho concepto incluía la renuencia budista a revelar algo que uno prefería mantener en secreto, el ideal confuciano de moderación emocional, y la repugnancia —a menudo hacia uno mismo— ligada a la concepción sintoísta de *haji*. Los samuráis tenían una cultura del honor que giraba en torno a una constelación de conceptos: *na*, o «nombre»; *iji*, u «orgullo»; *mengoku*, o «cara» (en el sentido de «salvar la cara»); *meiyo*, u honor; y dos tipos de vergüenza: *chijoku*, que significa «estigma» o «desgracia», y *haji*.

Como ya hemos dicho, el concepto de *haji* era un elemento importante en el régimen emocional japonés, y Shōin quería sacar

partido de ello, puesto que creía que era la clave para reavivar el honor samurái que llevaba tanto tiempo adormecido.[13] Hay que señalar el hecho de que este tipo de *haji* en concreto era sobre todo una preocupación de la élite. Era poco probable que al granjero japonés medio le preocupara tanto el honor y la vergüenza como al samurái que administraba su zona. Resulta evidente que ése es uno de los problemas de los que adolece el libro de Ruth Benedict: la autora hablaba de la vergüenza en toda la cultura japonesa, cuando en realidad sólo estaba observando una parte de ella. Sin embargo, a diferencia de Benedict, Shōin tenía claro que su objetivo era la élite. Quería irritar a sus superiores, conmocionarlos, hacerles comprender cuál era su deber para con el mundo que los rodeaba. Sin duda, el hecho de no estar preparados para la llegada de una potencia extranjera con armas que superaban en mucho a las suyas era un buen motivo para suscitar un sentimiento de *haji* en los poderes fácticos. Shōin creía que Japón se había visto obligado a revelar algo acerca de sí mismo que habría preferido que otros países no supieran. Era una nación obligada a aceptar que su yo real no estaba a la altura de su yo ideal. Una nación que no se había comportado como debía, que se había desviado de su *ri*, poniéndose con ello en peligro. Una nación que, para Shōin, debía sentir repugnancia hacia sí misma.

El asunto no terminó bien para Shōin. El 21 de noviembre de 1859, tras confesar su participación en el intento de asesinato, fue ejecutado. Las últimas palabras que escribió fueron sobre sus padres: «El amor que te profesan tus progenitores es mayor que el que profesan a los suyos. ¿Cómo se tomarán las nuevas de hoy?» Nunca lo sabremos. Lo que sí sabemos es cómo se lo tomó un grupo de unos cincuenta alumnos suyos, que decidió derrocar el sogunato y reformar la nación. La vergüenza de no estar preparados frente a los extranjeros, de permitir el declive de la sociedad japonesa, sentaría las bases de lo que hoy conocemos como la Restauración Meiji.

Una vez derrocados los Tokugawa, muchos de los nuevos gobernantes serían discípulos de Shōin. Uno especialmente notable fue Katsura Kogorō, quien, bajo el nombre de Kido Takayoshi, se haría célebre como uno de los *Ishin no Sanketsu*, o Tres Grandes Nobles de la

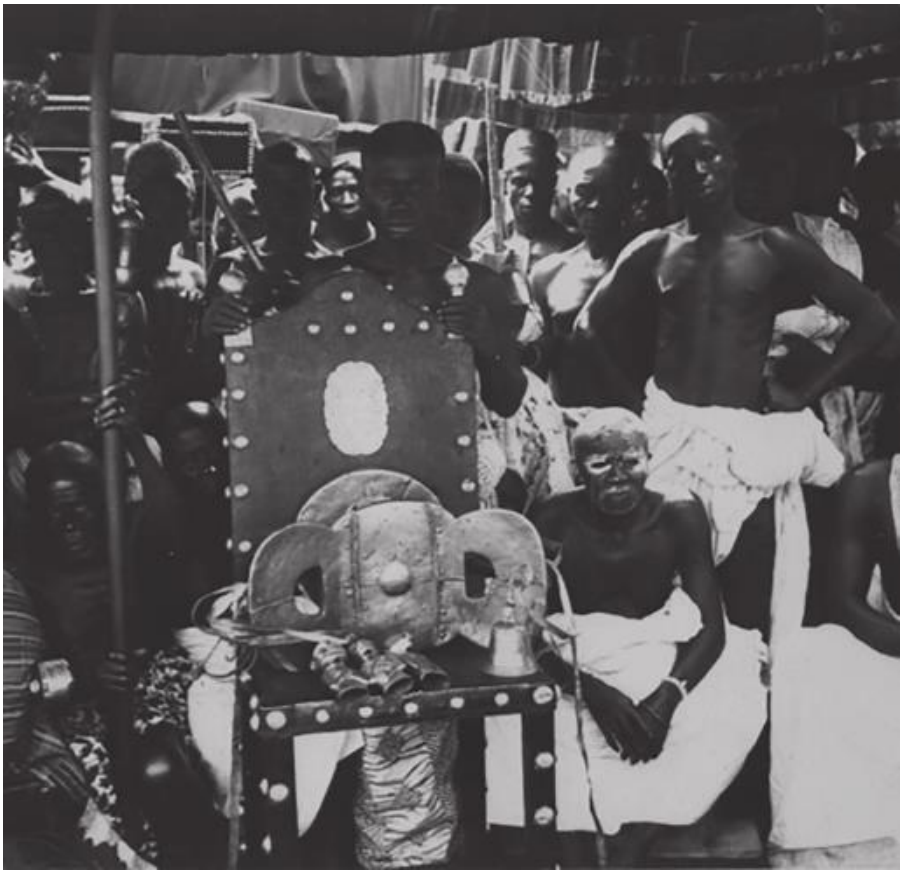
Restauración. El nuevo gobierno utilizó la vergüenza ligada al atraso de Japón como incentivo para industrializar el país a una velocidad vertiginosa, modernizarlo, ponerlo al día y, a la larga, incluso aventajar a otras naciones. Aquel desaliñado joven que había perdido su rango de samurái puso en marcha algo nuevo, y sospecho que habría aceptado de buen grado morir por ello.

10

La furia de una reina africana

Antes de adentrarnos en las concepciones científicas de la emoción que dominaron las mentes y las intrigas de Occidente en el siglo XX, vamos a alejarnos un rato de Europa para viajar a una parte del mundo dominada por un régimen emocional muy distinto de las ideas postuladas por Brown y sus seguidores, donde floreció —y sigue vigente aún hoy— otra forma de entender qué son los sentimientos. Viajemos, pues, a las soleadas costas de África Occidental, donde a comienzos del siglo XX una reina akan se disponía a entrar en batalla.

Yaa Asantewaa, la *ejisuhemaa* o reina madre de la tribu ejisu de los ashanti, o asantes, estaba furiosa. Durante siglos, su pueblo había comerciado con los británicos, había combatido a su lado y se había enfrentado a ellos. Antaño su pueblo también había sido dueño de su propio gran imperio, un imperio cuya expansión lo había enriquecido mediante la venta de oro y, por desgracia, también de delincuentes y prisioneros de guerra convertidos en esclavos. En los siglos XVIII y XIX habían igualado a los ingleses en la batalla, convirtiéndose en uno de los pocos pueblos del continente africano que lograron resistirse a sus repetidos intentos de colonización. En 1896, sin embargo, los británicos por fin consiguieron hacerse con el control de la región, enmarcada entonces en la denominada Costa de Oro y en la actualidad perteneciente al sur de Ghana. El siguiente paso en el método habitual de conquista era destronar y deportar a los jefes asantes y reemplazarlos por gobernantes títere. Los británicos lo hicieron, pero se dejaron un trono crucial; un trono que el gobernador británico de la región, Frederick Mitchell Hodgson, codiciaba con todas sus fuerzas.



El Taburete Dorado con su cuidador al lado, 31 de enero de 1935 (National Archives, CO 1069-44-6, Colonial Office Photographic Collection, Africa Through a Lens Project).

El 28 de marzo de 1900, Hodgson convocó a los nuevos e inexpertos jefes asantes. Erraba al pensar que estaban desorganizados y eran incapaces de defenderse fueran cuales fuesen las demandas que les planteara. Quería algo precioso de ellos para consolidar el dominio británico en la región, algo que sabía que mantenía viva la chispa de la rebelión. Pero también corría el rumor de que ese algo estaba hecho de oro macizo. Según el misionero metodista Edwin Smith —quien pudo o no haberlo escuchado de primera mano—, Hodgson exigió a los asantes que le cedieran el trono que simbolizaba su poder; o, mejor dicho, el taburete: les pidió que le entregaran el llamado Taburete

Dorado o Banqueta de Oro.[1]

Los británicos codiciaban de nuevo un objeto precioso y reluciente que no era suyo. Eso enfureció a Yaa Asantewaa, pero su furia no tenía nada que ver con el valor económico del asiento en cuestión.

El *Sika Dwa Kofi* —que significa «el Taburete Dorado nacido un viernes»— era el principal símbolo del poder asante. La tribu creía que había descendido del cielo un viernes y había aterrizado en el regazo del primer rey asante, Osei Tutu. Los asantes también creían que cualquier taburete en el que te sentaras albergaba tu alma mientras permanecieras sentado en él. Cada miembro de la jerarquía asante tenía su propio taburete, y existía asimismo la creencia de que, cuando te sentabas en uno, tu alma se conectaba con las almas de aquellas personas a las que representabas. Por ejemplo, si el taburete que ocupabas te convertía en responsable de los guerreros de la tribu, tu alma y las almas de todos los guerreros se interconectaban a través del taburete (de hecho, todavía hoy los cargos de poder en la cultura asante se denominan «taburetes»). Pero el Taburete Dorado tenía un significado especial en tanto que sus vínculos emocionales eran más profundos: unía el alma de toda la nación a través del gobernante que se sentaba en él. Y el escandaloso deseo de Hodgson de robarlo no gustó nada a la reina madre.

Yaa Asantewaa era una mujer poderosa. La tribu ejisu se había consolidado como clan gobernante tras varios años de encarnizada guerra civil. Debido a ello, Yaa Asantewaa no era sólo la madre de un jefe: era la madre del rey exiliado de los asantes. Era la *asantehemaa* además de *ejisuhemaa*, es decir, la reina madre de todos los asantes. Todos los puestos de poder del territorio asante los ocupaba una pareja de líderes, un hombre y una mujer, que supervisaban respectivamente los asuntos relacionados con los hombres y las mujeres de su pueblo. A cada uno se le asignaba un taburete que simbolizaba su estatus. Yaa Asantewaa ocupaba un influyente taburete en el consejo de gobierno, o Kotoko, que le otorgaba el poder de distribuir tierras, participar en procesos judiciales y hacer la guerra. En aquel momento su hijo no podía sentarse en el Taburete Dorado, de modo que, siguiendo la tradición, era ella quien lo hacía.

Yaa Asantewaa quería ejercer algo de su poder, y lo que presenciaba la enfurecía. No sólo Hodgson había exigido el objeto más sagrado de su cultura, sino que por lo visto los jefes del consejo también estaban valorando la posibilidad de aceptar, utilizando expresiones como «solución de compromiso» y «oferta de dinero» en sus deliberaciones. Discutían. Reñían. Hasta que la reina madre dijo basta. Para ella, el camino que debían seguir estaba claro. Se levantó y les dijo a voz en grito a los hombres que la rodeaban:

> ¿Cómo puede un pueblo orgulloso y valiente como los asantes quedarse sentado mirando mientras los blancos se llevan a sus reyes y a sus jefes y lo humillan con la exigencia del Taburete Dorado? El Taburete Dorado sólo significa dinero para los blancos; han buscado y escarbado por todas partes para encontrarlo. Yo no pagaré ni un *predwan* al gobernador. Si vosotros, los jefes asantes, vais a comportaros como cobardes y no vais a luchar, deberíais cambiar vuestros taparrabos por mi ropa interior.[2]

Luego cogió un fusil y lo disparó frente a los hombres allí reunidos. Aquello era algo más que una reprimenda: les estaba haciendo ver que las mujeres asantes eran tan capaces de combatir como los hombres; si éstos no defendían el Taburete Dorado, las mujeres lo harían. Aquél fue el disparo inicial de la rebelión, el martillo de la resistencia golpeando la tierra. También bastó para poner en marcha a los hombres del consejo. Sabían que Yaa Asantewaa podía ser difícil, caprichosa y beligerante, pero comprendían que tenía razón. El primer paso fue, sobra decirlo, emborracharse: pasar toda la noche bebiendo en honor a los dioses; el segundo fue jurar que seguirían a su reina madre a la batalla. Fue así como Yaa Asantewaa condujo a un grupo de guerreros, y algunas guerreras, a la rebelión contra su opresor.

¿Qué la impulsó a hacer eso? A primera vista parece obvio. Los británicos querían quitarle el trono a su pueblo y eso la enfureció. Pero esa explicación, además de resultar bastante superficial, sólo sirve si ignoramos cómo ven el mundo y conciben sus sentimientos los asantes, y, de hecho, el grupo más amplio del que éstos forman parte, los akanes. Para comprender la ira akan, echemos antes un vistazo al modo en que la ciencia moderna explica la ira a fin de poder examinar

luego hasta qué punto esa concepción encaja, o deja de encajar, en la furia de la reina africana.

¿QUÉ ES LA IRA?

La psicología moderna sostiene que experimentamos ira o enfado cuando sucede algo que nos hace sentir amenazados o que de algún modo nos impide conseguir algo que queremos. Cuando nos enfadamos, podemos atacar la amenaza o bien arremeter contra todo lo que se nos pone por delante en un intento de superar la frustración. Hasta aquí todo perfecto: esto encaja muy bien con el concepto de ira tal como la entendían los griegos o Tomás de Aquino, al menos hasta cierto punto. Como se verá, también vale para el pueblo asante. Pero la ciencia no se detiene ahí.

Desde una perspectiva neurocientífica, la ira estimula la amígdala y varias otras áreas del cerebro relacionadas con el miedo. Parece, pues, que la ira puede ser una reacción al miedo. Al fin y al cabo, éste es, por definición, una respuesta a una amenaza. Más concretamente, un sistema integrado por la amígdala, el hipotálamo y la sustancia gris periacueductal parece controlar nuestra «agresión reactiva», que, como puedes imaginar, es la agresión que se produce como reacción a algo. Pero las emociones son algo más que un conjunto de estímulo y respuesta, y la neurociencia moderna lo sabe. La corteza frontal del cerebro —la parte donde se trazan los planes y se produce el pensamiento— también está relacionada con la ira. El problema es que el circuito de la amígdala actúa más deprisa que nuestra capacidad de pensar, de modo que, cuando da la impresión de que alguien arremete sin pensar en lo que hace, eso es justo lo que está ocurriendo.[3]

Sin embargo, la ira no sólo va de la mano de nuestro viejo amigo el miedo: también se la puede encontrar acompañada del deseo. Sentirse frustrado —verse impedido de obtener algo que se desea— también puede causar enfado, aunque se diría que el nivel de ese enfado depende de la educación. En un extremo, es posible que un budista de toda la vida nunca pierda los estribos sólo porque sus deseos se han

visto frustrados; en el otro, hay quienes se enfadan ante la más mínima frustración, al creerse con derecho a satisfacer todos sus deseos sin hacer el menor esfuerzo.

La ira, como la vergüenza, se considera una emoción social; es decir, una emoción que siempre tiene un destinatario. Cuando sientes ira, es porque alguien o algo te ha hecho enfadar, de modo que tu ira se dirige hacia ese algo o alguien, incluso hacia ti mismo. Esto difiere de otras emociones como, por ejemplo, la tristeza: cuando te sientes triste, es poco probable que sientas tristeza *hacia* aquello que te ha entristecido. En cambio, es posible que sientas ira hacia ello.

Los sentimientos de la reina de los asantes también tenían un destinatario. Sentía frustración ante el deseo de los británicos de arrebatarle el Taburete Dorado, y sufría una amenaza inminente, la de los británicos. No es de extrañar, pues, que actuara con furia.

EN EL REGAZO DE LOS DIOSES

En algunos lugares del mundo, llegar a comprender las emociones, en particular las emociones históricas, puede ser un auténtico reto. Mientras que tradicionalmente las gentes de Europa, Norteamérica y Asia han tendido a dejar constancia escrita de lo que pensaban acerca de sus sentimientos, los habitantes de otros lugares, como la costa occidental de África, no lo han hecho. Debido a ello, los métodos que empleamos los historiadores de las emociones para estudiar cómo actuaban éstas en tales culturas resultan a la fuerza un poco más creativos que los que utilizamos en condiciones normales, que consisten en esencia en examinar a fondo los documentos históricos. Aquí no pueden hacerse minuciosas lecturas de textos, no puede rebuscarse en archivos, no hay posibilidad de reflexionar sobre el significado de inscripciones en lápidas... En su lugar, tenemos que recurrir a otras disciplinas como la lingüística, ya que el lenguaje puede decirnos mucho acerca de qué siente y cómo se siente la gente. Podemos aprender muchísimo sobre la forma en que un determinado grupo concibe las emociones rastreando la evolución de su lengua e identificando palabras que comparten significados similares, así como

sus raíces y su origen etimológico. Ya hemos recurrido a esta técnica en el capítulo anterior, al utilizar la definición de *haji* que daba el lingüista Gian Marco Farese.

También podemos encontrar fragmentos de lenguaje emocional transmitidos de boca en boca y de generación en generación en forma de parábolas, leyendas y proverbios. A los asantes, y a los akanes en general, les encantan los proverbios, lo que nos proporciona mucho material en el que basarnos. Los akanes también tienen un grupo común de dialectos que entienden bastante bien todos aquellos que los hablan de manera indistinta, pese a algunas ocasionales diferencias significativas. No obstante, aquí nos basaremos sobre todo en el dialecto asante twi, porque ése es el que hablaba Yaa Asantewaa.

Lo que sigue a continuación es un viaje por las emociones akan interpretadas a través del lenguaje. Pero antes deseo establecer ciertas bases, ya que, para entender una lengua, primero debemos comprender cómo se utiliza ésta. Y para ello necesitamos saber, en este caso, cómo conciben el mundo los akanes.

Los akanes creen que el alma (*ōkra* o *kra*) de un ser humano es la chispa vital que proviene de Dios (Onyame o Nyame). Esa idea no coincide exactamente con la concepción del alma en las religiones abrahámicas. En el islam y el cristianismo se cree que el alma es la parte de nosotros mismos que piensa, desea, imagina, etcétera; la parte consciente, la mente. Tratemos de imaginar un tipo de mente similar, pero eliminando el pensamiento activo. No resulta tan difícil como podría parecer.[4] Pensemos en todas las veces que hemos salido de casa para ir al trabajo —en automóvil, en tren o por el medio que sea—, pero luego no hemos podido recordar el trayecto. Compramos un billete, condujimos el coche o montamos en bicicleta, y todo lo hicimos conscientemente. Pero en realidad no estábamos *pensando* en ello. Está claro que nuestro cerebro sabía lo que hacía. Era capaz de conducir o de pedalear, de seguir instrucciones y llevarnos a donde necesitábamos ir de forma segura. Pero todo eso sucedió de manera inconsciente, por debajo del nivel de atención. Esa parte casi automática de nuestro cerebro es la *ōkra*.

El *sunsum* es una parte de la *ōkra* que se encuentra en todos los seres

vivos. Podría calificarse de sobrenatural o espiritual, pero no en el sentido de que no sea real. La mayoría de las concepciones cristianas e islámicas del espíritu sobrenatural lo consideran algo inmaterial, perteneciente a un reino que rara vez interactúa con las cosas materiales. No ocurre así con el *sunsum*. Pueden verse sus efectos en la influencia que ejerce en el mundo físico. Lo que ocurre es que no se percibe de una forma directa. Ello se debe a que el *sunsum* es —por citar al filósofo africano Kwame Gyekye— cuasifísico; es decir, que en sentido estricto no forma parte del mundo que vemos, tocamos u oímos. Aun así, puede adquirir las propiedades de todos los seres vivos. El *sunsum* resulta esencial para que actúe cualquier cosa del mundo físico. Esto difiere de la concepción de las religiones abrahámicas, que postulan que Dios insufla un alma en un trozo de carne para que pueda obrar, de manera similar a un conductor que se pone al volante de un coche. En cambio el *sunsum* es el coche y a la vez es el conductor. Es la diferencia entre la materia inanimada y la vida. Cada uno de nosotros —tú, yo, mi gata *Zazzy*— tiene, o más bien es, un *sunsum*. Es la capacidad de las cosas de actuar para que se produzcan acciones.[5] Es la parte que piensa, desea y actúa.

En lo relativo a los sentimientos, el *sunsum* es una parte esencial de nuestra personalidad adulta. Con frecuencia se utiliza este término para hablar del temperamento de la gente, incluyendo cuán digna resulta su presencia y cuán fuerte o carismática es su personalidad.[6] Pero los sentimientos complejos, lo que podríamos calificar de emociones, existen fuera del *sunsum*. Hay ciertas cosas que los akanes dirían de su *ōkra* que nunca dirían del *sunsum*. Por ejemplo, el *sunsum* no puede estar triste, preocupado o sentir la necesidad de huir, pero la *ōkra* sí.[7]

Para Gyekye, el concepto de persona de los akanes es bipartito, es decir, que consta de dos elementos: el *honam* (cuerpo) y la *ōkra/ sunsum* (alma). Se cree que esta última sobrevive a la muerte, mientras que el primero no. Sin embargo, algunos akanes parecen creer que el cuerpo y el alma están tan unidos que no pueden separarse. Si uno ha tenido una educación musulmana, judía o cristiana, podría pensar que eso implica que el *sunsum* y la *ōkra* morirían junto con el *honam*. Pero

no es así. Para entender por qué, hay que dejar a un lado las ideas sobre el alma postuladas por las principales religiones del mundo. Para los akanes, el alma no es una especie de cerebro incorpóreo e inmaterial que se halla fuera del reino físico. Lejos de ello, conciben la *ōkra* y el *sunsum* como una sustancia que no puede destruirse.[8] Dicha sustancia —creen— se transmite a través de la concepción y reside en la *ti* (la cabeza). Eso implica que, al morir, hay en juego dos sustancias distintas: la carne mortal del *honam* y la sustancia inmortal de la *ōkra* y el *sunsum*. Sólo el *honam* se destruye. A la larga, la sustancia que constituye nuestra *ōkra/sunsum* se reencarnará más adelante en nuestro linaje.

La *ōkra* se transmite de la madre a los hijos a través de la *mogya*, la sangre. Algunos creen que el *sunsum* proviene del *ntoro*, que Gyekye define como las «características transmitidas por el esperma».[9] Pero el *ntoro* no es sólo esperma; es en parte físico, pero también es lo que se podría llamar espiritual. Ambos elementos constituyen los medios físicos mediante los que una parte del alma se ve ligada a un nuevo cuerpo. Tal es el proceso a través del cual los akanes creen que las personas heredan los rasgos de sus padres y ancestros.

La *mogya* sirve para vincular a la gente en función de su ascendencia materna a uno de ocho grandes grupos o *abusua*: Agona (loro), Aduana (perro), Asenie (murciélago), Oyoko (halcón), Asakyiri (buitre), Asona (cuervo), Bretuo (leopardo) y Ekuona (toro). Cada uno de estos grupos maternos tiene su propio saludo de respuesta y su propio hogar ancestral. A menudo se agrupan en torno a un determinado conjunto de poblaciones. A veces se les asignan determinadas funciones específicas, como el papel que desempeñan los bretuo en la guerra o la función que ejercen los asenie como miembros de la realeza en su región. Probablemente Yaa Asantewaa era asenie, o como mínimo habría asumido su función.

El *ntoro* es lo que da a las personas lo que podríamos definir como su temperamento o personalidad. Hay doce tipos distintos, que se vinculan a los lazos ancestrales paternos. Son los siguientes:

1. Bosompra (duro)
2. Bosomtwe (compasivo)

3. Bosomakom (fanático)
4. Bosompo o Bosomnketia (valeroso)
5. Bosommuru (respetable)
6. Bosomkonsi (virtuoso)
7. Bosomdwerebe (excéntrico)
8. Bosomayensu (rebelde)
9. Bosomsika (puntilloso)
10. Bosomkrete (caballeroso)
11. Bosomafram (amable)
12. Bosomafi(casto)

Tan sólo podemos conjeturar cuál era el *ntoro* de Yaa Asantewaa, pero personalmente me gusta pensar que era bosomayensu (rebelde). A medida que las personas se van haciendo mayores, el *ntoro* se ve influido cada vez más por el *sunsum*, que adquiere experiencia y conocimiento.

En resumen, pues, los akanes creen que la composición emocional de la persona es una mezcla del temperamento heredado de su madre y de su padre a través de la *mogya* y el *ntoro* respectivamente. Al mismo tiempo, todo aquello que influye en el individuo a medida que crece se manifiesta a través del *sunsum*. El alma tiene dos partes inmortales: la *ōkra*, que siente y conoce, y el *sunsum*, que desea cosas y guía al cuerpo; y también tiene una parte mortal: el *honam* o cuerpo. Tales son los cimientos en los que se basan, hoy como ayer, las emociones de los akanes.

SENTIMIENTOS, SENTIMIENTOS

Por desgracia, constituye un auténtico reto estudiar las emociones concretas tal como se definen en el dialecto twi. No conozco ningún estudio serio realizado en ese sentido. Sin embargo, y por suerte en este caso, los hablantes de twi entienden el fante —uno de los dialectos akánicos más estudiados y extendidos— y viceversa, lo que nos permite comparar y contrastar términos fante con términos twi.

El primer obstáculo con el que nos tropezamos es uno que seguro que ya te sonará a estas alturas: no existe ningún término fante ni twi

cuyo significado tenga una correspondencia exacta con la concepción moderna de emoción. De hecho, muchas lenguas similares al fante —como el dagbani y el ewé— carecen de términos que agrupen sentimientos diversos. En fante existe la palabra *atsinka*, cuyo equivalente twi es *atenka*; ambos términos hacen referencia a todo el conjunto de sensaciones y sentimientos internos: el hambre, la sed, el cansancio, los sentimientos que nosotros llamamos emociones... todo. Si lo sientes en tu interior, es *atenka*.

En un estudio reciente, se pidió a una serie de personas que sólo hablaban fante que enumeraran el mayor número que se les ocurriera de este tipo de sentimientos,[10] la mayoría de los cuales tienen un equivalente en twi. Los entrevistados enumeraron un total de dieciséis que nosotros clasificaríamos como emociones. La mayor parte guardan relación con el cuerpo. Quizá sea mejor visualizarlo mediante una tabla:

Twi	Fante	Parte del cuerpo	Significado literal	Traducción más aproximada
Anigyee	Anika	Cara: Ojos	Ojo-acordar y alivio	Alegría o satisfacción
	Anigye		Ojo-obtener u ojo-liberación	Entusiasmo o felicidad
Anibere	Anibre		Ojo-rojo	Decidido o celoso
Amiwuo	Aniwu		Ojo-morir	Vergüenza
	Anyito		Ojo-poner	Culpable o avergonzado
Asomdwoee	Asomdwee	Cara: Orejas	Oído-enfriar	Paz o satisfacción
Anyimguase	Animguasee	Cara: General	Cara-anonadada	Avergonzado o deshonrado (más que quedar mal)
Ahooyaa	Anowoyaw	Piel	Piel/yo-dolor	Envidia
Anwonwa	Ahobo		Yo (en twi) y piel-ebria (en fante)	Sorpresa
Ahobreasee	Ahobrase		Yo, piel-debajo y piel sojuzgada	Humildad
Abufuo	Ebufo	Pecho	Pecho-crecer o hacer crecer malas hierbas en el pecho	Ira
Ayamkeka	Ayemhyehye	Estómago	Estómago-arder	Ansiedad
Adwenemuhaw	—	Mente	Twi moderno: problema de mente	

—	Akomatu	Corazón	Corazón-volar	Susto
—	Yawdzi	Punzadas de hambre	Dolor-comer o sentir	Aflicción
—	Bre	—		Cansado o hastiado
—	Basa	—		Agitado, enfermo o irritable
Yawdzi	Tan	—		Odio

Las emociones en las lenguas twi y fante.

Por regla general, cuando los akanes están contentos, lo sienten en la zona de la cara; más concretamente, en los ojos. La felicidad se describe como algo que permite que los ojos de las personas —así como sus creencias y opiniones— se encuentren. Ellos lo llaman «ojo-liberación» u «ojo-acordar». Los buenos sentimientos parecen mutuos, compartidos; algo propio de la comunidad en general.

Los viejos proverbios nos dicen lo mismo. Si un akan de principios del siglo XIX sentía felicidad («ojo-acordar» u «ojo-liberación») era porque «el amor aporta al hogar una buena forma de vivir» y «lo que es placentero lo es para todos».[11] Los sentimientos *atenka* placenteros son buenos para la sociedad. Deben compartirse para mejorar los lazos comunitarios. Aunque tampoco hay que ir demasiado lejos. Reza otro proverbio: «Demasiada benevolencia trae sufrimiento a los generosos.» Compartir es bueno para la comunidad, pero hacerlo en exceso no lo es.

Con los malos sentimientos el asunto es distinto. «Dolor-comer», o comer cuando sientes dolor o aflicción —algo con lo que sin duda puedo identificarme—, es algo que uno debe guardarse para sí. Los proverbios les dicen a los akanes que «El que llora no puede llorar más allá del cementerio» y que «Un hombre mayor no se deja llevar por la aflicción en público», y advierten asimismo de que «el llanto es contagioso». El hecho de que los akanes consideraran contagioso el

llanto podría explicar por qué los lingüistas no encuentran en su lengua ningún término equivalente a *tristeza*. La tristeza es un sentimiento a largo plazo, a menudo imposible de disfrazar. La aflicción es una *atenka* personal, que puede ocultarse al resto del grupo.

También debe evitarse el «ojo-rojo» y el autoinfligido «piel-dolor» de la envidia. Esta última puede infligir dolor a uno mismo o enrojecerle los ojos: «Si un hombre sospecha que su esposa comete adulterio, debe recelar del árbol caído en el camino a la granja de su esposa», lo que significa que debería mantener sus celos dentro de unos límites y quizá tratar de averiguar la verdadera razón de que su esposa se esté distanciando. Debe controlar sus *atenka* negativas y guardarse para sí sus malos sentimientos. Como dicen los antiguos proverbios akanes, «Si tienes hambre, sólo tú la sientes», y «Si una persona es infeliz [dolor-comer, o comer mientras se siente aflicción], es por culpa suya.»

Pero también tienes la responsabilidad de ayudar a quienes se sienten mal. Los viejos proverbios dan a entender que los akanes de principios del siglo XIX debían calmar a las personas airadas: «Mezclamos agua caliente con agua fría.» Y afirman asimismo que hay que tener presentes a los miembros rebeldes de la familia: «Si tienes un perro como miembro de tu familia, nunca te quedas sin lágrimas.»

Si los akanes fracasaban en su intento de controlar sus malos sentimientos, los aguardaba toda una jerarquía de diversos grados de vergüenza, empezando por los ojos culpables, u «ojo-poner» (una expresión que tal vez aluda a la incapacidad de establecer contacto visual cuando uno se siente avergonzado, a diferencia de la mirada directa, u «ojo-obtener», de la felicidad). Quizá hagan referencia a esto mismo proverbios tales como «La sal no debe elogiarse a sí misma diciendo: "Soy dulce"», que nos advierten de que debemos evitar la arrogancia del orgullo que nace de la envidia. Luego viene «ojo-morir», la muerte en los ojos, que significa directamente vergüenza. Por último, está la «cara-anonadada», la percepción de sentirse deshonrado.

La ansiedad y el susto —o, en mejores palabras, «estómago-arder» y

«corazón-volar», expresión esta última que quizá haga referencia a las palpitaciones— podrían muy bien desempeñar un papel a la hora de mantener a raya a los miembros de la comunidad. Los miembros de los niveles más bajos de la sociedad experimentan ansiedad, o «estómago-arder», cuando piensan en conseguir algo que se considera un lujo para ellos en lugar de dejárselo a quienes se hallan en un rango social superior: «Los esclavizados evitan las mejores nueces de palma.»

Hagamos una breve digresión para analizar otra parte de la moderna teoría emocional que espero resulte útil en adelante. Me refiero en concreto a un concepto que surge con bastante frecuencia en la historiografía en general, y en la historiografía de la emoción en particular, conocido como «encarnación». En psicología, el concepto de encarnación hace referencia a la idea de que se requiere algo más que un cerebro para actuar, pensar y sentir. La cognición y la emoción no se limitan a la activación de neuronas cerebrales; también involucran el modo en que el cuerpo interactúa con el entorno a través de los sentidos. La encarnación son «los ciclos de procesamiento que dan como resultado una acción inteligente», en palabras de quien popularizó el concepto, el filósofo Andy Clark.[12] No es ésta una idea tan extraña como algunos parecen pensar. En las culturas occidentales se entiende perfectamente qué significa un rostro enrojecido por la vergüenza, la ansiedad que forma un nudo en el estómago, la emoción o el miedo que aceleran el corazón, o las lágrimas de tristeza. Desde una perspectiva histórica, ya hemos explorado antes las antiguas ideas islámicas que vinculan las pasiones a la respiración y las numerosas formas en que los antiguos hebreos asociaban determinadas partes del cuerpo a sus sentimientos. Lo mismo ocurre con los akanes, aunque quizá de una manera más directa. La mayoría de los términos que utilizan los akanes para referirse a los sentimientos no sólo están relacionados con el cuerpo, sino que, como hemos visto, aluden literalmente a una parte del cuerpo.

Uno de los elementos curiosos de la sociedad akan —y, de hecho, de las sociedades de muchas otras culturas de África Occidental— es que posee un marcado sentimiento tanto de comunidad como de lo que algunos investigadores califican de enemistad. [13] Los akanes son, y han sido durante largo tiempo, una sociedad colectivista. Definimos como sociedad colectivista aquella que se centra primordialmente en el grupo antes que en los individuos que lo integran. Los sentimientos no están exentos de ese colectivismo, de modo que los sentimientos de muchos predominan sobre los de unos pocos.

En las culturas individualistas —como, por ejemplo, la estadounidense— la atención se centra en el yo. Vives tu vida en función de tus propias necesidades y deseos; la idea subyacente es que, si cada individuo se convierte en la mejor persona que puede llegar a ser, mejorará toda la sociedad. En las sociedades colectivistas como la akan ocurre justo lo contrario. Para los akanes, son las relaciones, la interconexión de los humanos, lo que forma el yo. Eres un humano nacido en una red de interacciones sociales que existían mucho antes de que nacieras y seguirán existiendo mucho después de tu muerte. Tú únicamente formas parte de ello durante unos breves instantes. Y esa red se extiende más allá de las personas: incluye la tierra, el orden político de tu mundo y el reino espiritual. Todo eso es anterior a ti y te sobrevivirá, de modo que te educan para encajar en ese esquema.[14]

No cabe duda de que los lazos sociales eran importantes para la sociedad akan de principios del siglo XIX. Algunos de sus viejos proverbios destacan su importancia. Por ejemplo: «Si estás necesitado, una mano descansa sobre el vientre de otra.» Algunos mencionan cuánto peor lo pasaban los pobres que los ricos: «Incluso el océano, que es profundo, tiene un exceso de sal; cuánto más la zanja poco profunda.» También hay proverbios que hablan de la necesidad de cuidar unos de otros: «Dice el gato que se frota contra el hombre para consolarle.» Asimismo, la pérdida de los lazos de parentesco se considera dolorosa: «Antes me conocía, pero ya no me conoce; [eso] es amargo.»

Al mismo tiempo, la comunidad tenía enemigos. Antes de que

aparecieran las potencias coloniales, los akanes se involucraban en escaramuzas con sus vecinos por la tierra y los recursos. Dichas escaramuzas sólo se evitaban con la idea de que «un ejército teme a otro ejército».

Los proverbios nos dicen también que, hoy como ayer, los sentimientos *atenka* están ligados al comportamiento de las personas, en especial a su comportamiento colectivo. Guardarse la aflicción para sí, pese a las punzadas de hambre que azotan tu cuerpo, es algo que se hace por el bien de la comunidad. No manifestar el enfado («pecho-crecer») o los celos («ojo-rojo») resulta beneficioso para la sociedad en su conjunto. Los akanes abordan los sentimientos sobre la base de una suerte de «ira contenida». Mostrar en público lo que por regla general se consideran emociones negativas sería un acto de *anyimguase*, una deshonra de «cara-anonadada». O al menos suele ser así.

Hay, no obstante, una excepción, y aquí es donde entra en juego la enemistad. Es más probable que tengan enemigos los grupos que los individuos, lo que implica que las sociedades individualistas tienen menos probabilidades de tener enemigos que las colectivistas. Al menos en teoría. Parece ser que en las comunidades akan de principios del siglo XIX la única emoción negativa que se permitía expresar públicamente era el odio hacia el otro. La aversión a ciertos grupos formaba parte de la identidad colectiva de los akanes, formaba parte de quiénes eran. Y como suele ocurrir con los enemigos, los peores enemigos de los akanes de comienzos del siglo XIX eran aquellos grupos que más se diferenciaban de ellos: gentes que mostraban las emociones malas con tanta facilidad como las buenas.

La ira era y sigue siendo muy importante para los akanes, mientras que, como verás, el miedo y el deseo estaban, y están, menos presentes. Sin embargo, por supuesto que hay elementos de voluntad de lucha. En concreto, en twi la ira se define como «hacer crecer malas hierbas en el pecho». De nuevo nos encontramos con una encarnación: la ira anida en el pecho; es allí donde crece en forma de malas hierbas. Este lenguaje sugiere algo indeseable, incluso peligroso, en relación con la ira. Sugiere que ésta puede emponzoñar el jardín del alma de una persona e impedir que crezca todo lo demás. Es posible que ello se

deba al hecho de que, como ya hemos dicho, la ira puede aparecer antes de que el cerebro —o más bien la *ōkra*— haya tenido la oportunidad de controlarla.

En la ira akan, parece ser que esas malas hierbas pueden nutrirse de la presión y el calor. El pecho de un akan podría hervir o arder, y tal vez incluso dar la sensación de partirse en dos debido a la presión de la rabia contenida en su seno.[15] Está claro que en la cultura akan la ira no produce placer alguno. El calor, la presión y la sensación de que te crecen malas hierbas en el pecho podrían interpretarse más bien como una especie de dolencia o enfermedad, incluso de tipo contagioso. Los viejos proverbios advierten de que la ira «hace violento al débil» y de que «es como un forastero: nunca se queda en la casa de una sola persona». Al mismo tiempo, también sugieren formas de curarla: «Si alguien me hace enfadar, siempre puedo pegarle y recuperarme», y «Cuando una persona me hace enfadar, le insulto y así me recupero.»[16] Son sentimientos con los que estoy seguro de que la mayoría de nosotros estamos familiarizados. Si yo fuera akan, pegar o insultar a alguien que me ha hecho enfadar podría hacer que mi pecho cayera sobre mi vientre, ayudándolo así a calmarse.[17] El problema, por supuesto, es que, aunque yo me sienta mejor, la persona insultada o golpeada podría muy bien contraer a su vez la enfermedad de la ira, reanudando de nuevo el ciclo.

El proceso de la ira es, pues, de naturaleza corporal, y debe mantenerse a raya. Sólo cuando el pecho de alguien se calienta o se somete a suficiente presión, el control ejercido por la *ōkra* ya no basta: entonces se inicia el fuego y empiezan a crecer malas hierbas en su seno. La *ōkra* siente rabia; y el *sunsum* decide si la manifiesta o no.

Las sociedades dotadas de una sólida cultura colectivista pueden generar una potente dinámica entre los denominados endogrupos y exogrupos. Quizá recuerdes que el motor que impulsa la atracción o afinidad hacia los integrantes del propio endogrupo se alimenta de una sustancia neuroquímica llamada oxitocina. El problema es que, por la misma razón, cualquier persona que no nos provoque ese subidón de oxitocina puede convertirse en «otro» a través del proceso que se conoce como alterización. Es lo que ocurre cuando

proyectamos los peores rasgos y hábitos de nuestro propio grupo en un exogrupo y damos rienda suelta a los estereotipos. El otro deviene lo peor de nosotros. Los católicos se convierten en anticristos a ojos de los protestantes y viceversa. Los aficionados del Manchester United se convierten en anticristos a ojos de... bueno... casi todos los demás equipos de la liga inglesa, de modo que, cuando juegan contra ellos, a sus jugadores nunca se les debería pitar falta por muy duras que sean sus entradas. Al menos eso es lo que afirman los aficionados del Manchester City: al fin y al cabo, esa violenta rivalidad es sólo parte del juego, ¿no? Al tiempo, los aficionados del Manchester City también piensan que a los jugadores del Manchester United habría que sacarles la tarjeta roja por poco que se pasen de la raya en sus entradas, aunque éstas sean sólo un poquito más duras de lo apropiado. Este sesgo existe porque tendemos a perdonar o incluso a pasar por alto que alguien de nuestro propio grupo haga algo que, por el contrario, se considera una grave ofensa cuando lo hace el «otro».

LUCHA DESDE DENTRO

Para los asantes, los británicos eran en gran medida un exogrupo. En el pecho de Yaa Asantewaa brotaban las malas hierbas en un estallido de furia que debía transmitir a su pueblo. Era justo que contagiara su rabia a los jefes asantes que estaban allí sentados conteniendo su ira y su aflicción, posiblemente porque creían que ésa era la forma correcta de comportarse. Pero la *mogya* asenie de la reina madre y el *ntoro* bosomayensu de su padre hacían de ella una rebelde. Su estallido fue tal que avivó la *ōkra* de todos los presentes y, con ello, se inició la rebelión.

Los asantes empezaron atacando a los soldados británicos que iban en pos del Taburete Dorado, obligándolos a retirarse hasta una empalizada. Luego, doce mil guerreros, con el pecho rebosante de malas hierbas, mantuvieron durante tres meses asediados en la empalizada a aquellos soldados británicos, junto con algunos administradores mestizos y quinientos soldados hausa de Nigeria. Aunque el asedio continuó, de alguna manera Hodgson y los suyos

lograron escapar. Pronto llegaron refuerzos de otras partes del Imperio británico. Por desgracia para los asantes, aquel mismo ejército británico al que habían derrotado en el pasado había incrementado sus efectivos y mejorado su capacidad durante la Revolución Industrial. Ahora representaba un formidable enemigo. El final era inevitable.

Yaa Asantewaa, reina madre de la tribu ejisu de los asantes.

Pese a toda su furia, los asantes cayeron derrotados. Yaa Asantewaa

se exilió a las Seychelles, donde se unió a su hijo, y los británicos se anexionaron toda la región, conocida entonces como Costa de Oro. La reina tuvo suerte. La mayoría de quienes la siguieron a la batalla fueron masacrados por los refuerzos militares. Pero la guerra había resultado más incómoda de lo que les habría gustado a los británicos, de modo que permitieron a los asantes gobernarse a sí mismos de manera prácticamente autónoma. Aunque no llegó a dotarse a la colonia de un autogobierno pleno, se les dejó bastante margen de actuación, y sus costumbres y su sistema jurídico-legal se mantuvieron casi intactos, al menos en comparación con otras colonias británicas de la época. Aunque, desde luego, eso no significa que los británicos no interfirieran en absoluto en el gobierno de los asantes.

En 1926, el hijo de Yaa Asantewaa, Prempeh I, regresó a su pueblo. No se le permitió asumir el título de *asantehene* o rey, pero aparte de este detalle pudo gobernar con relativa libertad. El Taburete Dorado estaba tan bien oculto que no se encontró hasta 1921. Por desgracia, los peones camineros africanos que dieron con él se vieron metidos en serios problemas tras arrancar parte del oro: los tribunales locales los condenaron a muerte por profanar un objeto sagrado. Por suerte para ellos, los británicos aprovecharon la oportunidad para intervenir y conmutaron la pena capital por la de destierro. Asimismo, quizá recordando la lección aprendida veinte años antes, prometieron no tocar el taburete.

En 1931, el Taburete Dorado volvió a convertirse en el símbolo del poder asante; fue el año en que Prempeh II, nieto de Yaa Asantewaa y sobrino de Prempeh I, se sentó en él para ser coronado nuevo *asantehene*. En la actualidad, el taburete se encuentra en el palacio real asante, en la ciudad ghanesa de Kumasi, donde el actual *asantehene*, Otumfuo Nana Osei Tutu II, gobierna con bastante libertad política; una libertad cuyos orígenes se remontan a Yaa Asantewaa y su rebelión.

Pero la influencia de la furia de Yaa Asantewaa se extendería mucho más allá de la región donde ella vivió y combatió. En todo el mundo, su nombre se convertiría en sinónimo del empoderamiento de las mujeres, de los africanos y de los negros, además de la valentía frente

a la opresión. En Ghana es frecuente apodar «Yaa Asantewaa» a las mujeres que rompen los techos de cristal y vencen los estereotipos que caracterizan a las profesiones con predominio masculino. Su memoria influye asimismo en los integrantes de la diáspora africana en todo el globo, en especial en los afroamericanos que desean que el espíritu de la reina madre impregne sus propias vidas.

El nombre de la antigua reina también conserva el poder de despertar tensiones políticas en la región. Por ejemplo, el actual *asantehene* cuenta con un linaje que se remonta al primer rey asante, Osei Tutu, el hombre en cuyo regazo aterrizó un viernes el Taburete Dorado. Pero los descendientes de Yaa Asantewaa pertenecen a un linaje rival. En julio de 2004, el Museo Yaa Asantewaa, situado en el distrito de Atwima Mponua, en la región de Ashanti, sufrió un incendio —al parecer, provocado— que lo redujo a cenizas. Muchos de los objetos que habían pertenecido a la difunta reina madre, incluidos los que aparecen en la foto que acompaña estas líneas, fueron destruidos. En todo el espectro político no faltaron quienes se apresuraron a culparse unos a otros. Así, más de un siglo después, las tensiones históricas todavía perviven.[18] El *sunsum* que otorgó su fuerte carisma a la *ejisuhemaa* Yaa Asantewaa, junto con las malas hierbas que brotaron en su pecho cuando su *ōkra* se inflamó de *abufuo*, todavía moldean la historia de África Occidental, y también fuera de ella.

11

Neurosis de guerra

> Se daba la circunstancia de que pocos de los nuestros llevaban vendas; mostrábamos pocos signos externos y visibles de que nos hubieran herido. No éramos, pues, los héroes curtidos en la batalla que se esperaba. Se hizo un silencio palpable. Bajamos la cabeza con inexplicable vergüenza. «Vámonos a casa —aconsejó una mujer de carnes generosas y voz fuerte—. Son sólo algunos de los chiflados.»[1]

Este pasaje, escrito por un soldado llamado W.D. Esplin al comienzo de la Primera Guerra Mundial, resume muy bien la actitud habitual hacia las enfermedades mentales de la época. Esplin escribía sobre el regreso a casa tras los combates, demasiado agotado emocionalmente para continuar. Superado por el conflicto, pensaba que volver a su país y pasar una temporada en el Hospital de Netley lo aliviaría. La fría acogida de la multitud dio al traste con sus esperanzas.

El problema era que aquellos soldados se habían vuelto histéricos, y se suponía que los hombres no debían hacer eso. Las teorías predominantes en la época atribuían todo tipo de causas a la histeria, que por entonces se consideraba de forma errónea una «enfermedad de mujeres»; causas que iban desde los desequilibrios humorales hasta la posibilidad de que el útero se desprendiera y vagara libremente por el cuerpo sembrando el caos. Sin embargo, desde el inicio de la Gran Guerra habían vuelto del frente montones de soldados que exhibían una serie de síntomas bastante homogéneos: pánico, náuseas, ceguera, alucinaciones, reviviscencias de situaciones estresantes y varias otras dolencias más. Tanto los Aliados (Gran Bretaña, Francia, Rusia, Italia, Rumanía, Japón y Estados Unidos) como las Potencias Centrales (el Imperio alemán, Austria-Hungría, Bulgaria y el Imperio otomano) tuvieron que enfrentarse a lo que pasaría a conocerse como neurosis de guerra: una enfermedad mental con una amplia gama de síntomas.

Un libro de 1918 sobre la neurosis de guerra la describía así:

> … pérdida de la memoria; insomnio; pesadillas aterradoras; dolores; inestabilidad emocional; disminución de la autoconfianza y el autocontrol; ataques de inconsciencia o de alteración de la conciencia, acompañados a veces de movimientos convulsivos similares a los que caracterizan a los ataques epilépticos; incapacidad para comprender cualquier cosa salvo las nociones más simples; pensamientos obsesivos, generalmente del tipo más lúgubre y doloroso, e incluso, en algunos casos, alucinaciones y delirios incipientes.[2]

Además, se informaba también de episodios de ansiedad, ceguera repentina y pánico, sonambulismo y varias otras dolencias físicas y mentales que podían afectar de forma repentina a los hombres que luchaban en el frente. No se trataba de la misma enfermedad que hoy denominamos trastorno por estrés postraumático, o TEPT: sus síntomas eran mucho más variados, y las causas subyacentes a las que se atribuía diferían bastante de las de esta última afección. La neurosis de guerra se acerca más a lo que la psiquiatría moderna suele denominar «fatiga de combate»:[3] surgía de forma inmediata como consecuencia de un trauma o una conmoción repentina, mientras que el TEPT por lo general aparece meses o años después de los hechos que ocasionaron el trauma. Además, los sentimientos de culpa y agresión a menudo asociados al trastorno por estrés postraumático se hallaban ausentes en la neurosis de guerra. Ésta se presentaba, en cambio, como una «descarga somática»: la descarga de emociones extremas mediante llanto, escalofríos y temblores. En ocasiones la neurosis de guerra puede desembocar en un trastorno por estrés postraumático, pero ambas enfermedades se interpretan y tratan de manera distinta. De hecho, los efectos a largo plazo de la neurosis de guerra se agrupaban con el trauma inicial en un único diagnóstico. Pero es sobre todo la última diferencia la que exploraremos a continuación: nunca se afirma que la causa del TEPT —y, para el caso, de la fatiga de combate— sea la escasa fuerza de voluntad de quien la sufre, cosa que, en cambio, sí se afirmó en su momento de la neurosis de guerra. Incluso hubo quienes tildaron de cobardes a quienes la padecían.[4] Ello se debía al hecho de que la neurosis de guerra era más similar a

una dolencia emocional mucho más antigua: la histeria.

Probablemente los intentos de comprender esta nueva versión de un trastorno emocional tan antiguo influirían en la historia posterior de forma tan profunda como la propia violencia de la guerra que la engendró. Propiciaron el auge de un nuevo campo de la ciencia cada vez más prominente: la psicología, y, a su vez, el hecho de que la psicología estudiara el problema de la neurosis de guerra inspiró una reevaluación de la concepción de las enfermedades mentales. La prevalencia de la neurosis de guerra también acarreó la necesidad de comprender mejor las emociones, y eso por la sencilla razón de que ambos bandos querían ganar la guerra: había que curar la neurosis para que los hombres pudieran volver pronto al combate. Todo eso cambiaría para siempre tanto la guerra como la paz. Sin embargo, los intentos de comprender científicamente las emociones no se iniciaron en 1914 con los primeros disparos.

¡SERÁS UN HOMBRE, HIJO MÍO!

Antes de explorar la ciencia de la emoción tal como se concebía en la época de la Primera Guerra Mundial, necesitamos saber algo sobre la noción de virilidad que predominaba por entonces. Para los hombres occidentales modernos, pese a la conciencia de la masculinidad tóxica y la reciente flexibilidad de las creencias relativas a los roles de género, la exigencia de «ser un hombre» o de actuar «como un hombre de verdad» aún evoca cierta idea de dureza y fortaleza, junto con el deseo de salir absueltos en el tribunal de la hombría. Pero este tipo de virilidad caracterizada por la «dureza» es un invento sorprendentemente reciente. No cabe duda de que la hombría y la masculinidad siempre se han asociado a unas u otras ideas. Sin embargo, como ocurre con todo lo relacionado con la identidad de género, es bien sabido que lo que significa ser un hombre fluctúa y cambia con el tiempo.

En la época de Platón, la virilidad consistía en dar antes que recibir.

El papel de un varón ateniense adulto era ser activo, hacer cosas tales como luchar en guerras e involucrarse en política. En cambio, se esperaba que las mujeres, los esclavos y los niños fueran pasivos, que se limitaran a recibir lo que les daban los varones griegos adultos. En el caso de las mujeres, eso incluía dinero para administrar el hogar, posesiones, regalos y cosas por el estilo. Se suponía que no debían intervenir en política, aunque en la práctica a veces lo hacían. Al mismo tiempo eran normales las relaciones sexuales pederastas en las que el joven —a falta de un término mejor— era el «receptor». En cambio, el sexo entre varones adultos era tabú, aunque sólo fuera por el sencillo hecho de que complicaba la cuestión de quién asumía el papel activo y quién el pasivo. Un varón adulto pasivo y «receptor» podía ser juzgado como débil.

El cristianismo y, más tarde, el islam tomaron prestado de los antiguos hebreos el vínculo de la masculinidad con el papel del sostén de la familia, el patriarca, el cabeza de familia. Era ésta una masculinidad ligada a la clase y el poder, a la idea de quién manejaba los hilos y tomaba las decisiones. Un niño rey podía jactarse de tener mayor virilidad que cualquier trabajador anciano. Los poderosos podían exhibir sus pasiones de una manera que estaba vetada a los pobres. Un trabajador manual debía permanecer libre de emociones extremas, mientras que un caballero podía llorar a calzón quitado por un camarada caído. La Revolución Industrial vino a cambiar todo eso. Surgió un nuevo tipo de hombre, el proletario, que tuvo que dejar su hogar para ponerse a trabajar como obrero. El trabajo se hizo más sucio, más duro y más reglamentado que nunca, y se requería dureza, disciplina y fuerza de voluntad para controlar las emociones en todo momento.

Una de las mejores descripciones de esta nueva virilidad se halla en el poema «Si...», de Rudyard Kipling. Raras veces puede encontrarse un análisis de la masculinidad en la última fase de la Inglaterra victoriana que no beba de esta fuente, y hay buena razones para ello. [5] Todo el poema, escrito en torno a 1895, constituye una lista de aquello que hace que un hombre sea un hombre. Contiene joyas tales como:

Si puedes mantener la cabeza en su sitio cuando todos a tu alrededor la pierden y te culpan a ti,
...
Si puedes forzar tu corazón, y tus nervios y tendones,
a cumplir con tus objetivos mucho después de que estén agotados,
...
Si ni amigos ni enemigos pueden herirte.
Si todos pueden contar contigo, pero ninguno en exceso;
...
Tuya es la Tierra y todo lo que hay en ella,
y —lo que es más—: ¡serás un hombre, hijo mío![6]

La guía de virilidad de Kipling valía igualmente para casi cualquier cultura europea civilizada de la época. El auge de la mecanización había traído consigo un nuevo ideal en el que se creía que ser un hombre duro y sin emociones constituía el epítome de la masculinidad. Es más: Darwin había concebido una teoría que parecía legitimar la opinión de Kipling si se observaba desde cierta perspectiva. Llegaremos a ello dentro de un momento, pero antes debemos tomar un breve desvío para dirigirnos a cierto hospital de Francia.

LA HISTERIA MASCULINA

A las diez de una fría mañana de octubre de 1885, un hombre de elevada estatura y algo menos de sesenta años entró en la sala de conferencias del Hospital de La Salpêtrière, en París. Tenía los ojos de color oscuro, algo suavizado por el paso del tiempo. Por detrás de las orejas le caían largos mechones de cabello, y sus labios carnosos destacaban sobre la barbilla bien afeitada. Tenía el aire de «un sacerdote mundano del que uno esperaría un agudo ingenio y cierta apreciación de la buena vida».[7] O al menos así lo veía uno de los alumnos que ese día lo acompañaban: un joven llamado Sigmund Freud. Este último estaba al tanto de los veintiún estudios de casos que su maestro, Jean-Martin Charcot, había escrito sobre pacientes

varones histéricos. Pero éstos eran sólo la punta del iceberg: Charcot escribiría y publicaría otros cuarenta estudios en los tres años siguientes. Antes de la llegada de Charcot, en La Salpêtrière no se admitían hombres. Sin embargo, el creciente número de obreros que presentaban síntomas casi idénticos a los de las mujeres —o al menos así se lo parecía a Charcot— había despertado su curiosidad. Freud debía de estar observando con enorme expectación. Admiraba tanto a Charcot que había tenido que inyectarse cocaína para reunir el valor de hablar con él en varias fiestas.

El examen de Charcot, realizado en presencia de sus alumnos, empezó con dos pacientes: un hombre y una mujer. Comenzó con la hipnosis. Primero los pacientes se relajaron; disminuyó su ansiedad, y su pánico pareció disiparse. Charcot denominaba a este estado «letargo». A continuación, los llevó a un estado de sueño profundo, o catalepsia. Por último los condujo a un estado de parasomnia —sonambulismo— y empezó a sondear sus mentes para averiguar qué andaba mal. Era justamente esta técnica la que lo había hecho famoso: su creencia de que las enfermedades como la histeria podían explorarse en la mente en lugar de hacerlo en el cuerpo representaba un paso bastante audaz.

Con sus pacientes bajo hipnosis, Charcot mostraría a los observadores que el hombre y la mujer no tenían epilepsia, sino *grande hystérie*. Hasta entonces había resultado un tanto difícil diferenciar entre ambas dolencias. Pero Charcot tenía un truco. Utilizando la hipnosis, intercambiaría los síntomas de los dos pacientes. El hombre se pondría histérico, mientras que la mujer se comportaría como si tuviera epilepsia. En su opinión, eso demostraba que la enfermedad venía causada por un trauma emocional en la mente antes que por una lesión corporal. Eso no implicaba que él creyera que el origen de las enfermedades radicaba en exclusiva en el cerebro; pero sí que había una diferencia entre el modo en que esta dolencia afectaba a los hombres y a las mujeres.

De entrada, creía que en las mujeres la histeria podía ser algo natural; una especie de condición latente lista para aflorar en cualquier momento. En los hombres, en cambio, tenía que haber algún

tipo de trauma que la desencadenara. En el siglo XIX era frecuente que los hombres que trabajaban en las fábricas resultaran heridos por accidentes relacionados con el uso de maquinaria. Asimismo, uno de los pacientes varones de Charcot estuvo a punto de ahogarse cuando pescaba; otro casi fue alcanzado por un rayo cuando estaba trabajando en el campo, y varios más habían sufrido alguna otra desgracia relacionada con su trabajo. También eran comunes los accidentes ferroviarios.[8] En Gran Bretaña, estas crisis emocionales asociadas a los accidentes de tren incluso tenían un nombre: *railway spine*, una dolencia inicialmente asociada sólo a una conmoción medular (de ahí el término *spine*, «espina dorsal»), pero cuyas implicaciones psíquicas se descubrirían más tarde.

Mas el trauma por sí sólo no bastaba como explicación. Charcot creía que existía también un componente hereditario. Obtener un diagnóstico era tarea fácil si la madre del paciente había sufrido de histeria: en tales casos, los pacientes simplemente habían heredado la dolencia de su madre. Pero si la madre no había padecido la enfermedad, Charcot estudiaba al padre. Quizá era un borracho. Quizá era un delincuente. O un loco. Si no era el padre, entonces tal vez fuera el abuelo o el bisabuelo.

Como ya hemos dicho antes, Charcot no creía que el hecho de que la histeria fuera una enfermedad del cerebro implicara que no la ocasionaba una dolencia física. Él no creía en la existencia de algo tan estúpido como un alma; era un hombre de ciencia. No, la histeria tenía una causa física, y en este caso la causa era una *tare nerveuse*, es decir, una disfunción del sistema nervioso. Podía ser un desequilibrio químico (un concepto que utilizamos todavía hoy); podía tratarse de un tumor intracraneal, o podía ser algún tipo de abrasión espinal. Charcot denominaba al último de estos factores desencadenantes «lesiones dinámicas funcionales», un término que en realidad significaba «lesiones que no encontramos cuando las buscamos».[9] Tales dolencias serían de naturaleza hereditaria, y permanecerían latentes, listas para provocar algún tipo de disfunción en cualquier momento, ya fuera alcoholismo, conducta delictiva, demencia o histeria. Incluso podía resultar que la dolencia se saltara una

generación y no se manifestara hasta la siguiente. De ahí que Charcot se mostrara tan interesado en los abuelos de sus pacientes.

En suma, Charcot creía que los hombres podían tener histeria, pero que ésta no era como la histeria de las mujeres. Era de carácter excepcional, de índole física, causada por el tipo de actividades viriles que solían realizar los hombres, como trabajar en la industria pesada, pescar y salir a trabajar en el campo durante las tormentas eléctricas. La histeria de las mujeres, en cambio, simplemente formaba parte de su naturaleza. Esta visión misógina no resulta demasiado sorprendente si se tiene en cuenta el hecho de que, a excepción de las enfermeras, en aquella época el estamento médico era casi en exclusiva un coto masculino. Y sus integrantes no eran hombres cualesquiera: eran hombres varoniles, que aspiraban al dominio de la voluntad en el que se basaba la virilidad. No faltaban quienes sugerían que si un hombre padecía histeria era porque era afeminado, puede que homosexual. Pero Charcot no opinaba así: no, eran hombres —en concreto hombres que tenían la mala fortuna de sufrir lesiones invisibles en su sistema nervioso— que hacían un trabajo de hombres, y era a este último al que había que culpar.

Uno de los discípulos de Charcot, Freud, tenía sus propias ideas acerca de las emociones que podían provocar una neurosis de guerra. Freud agrupó los diversos tipos de sentimientos —deseos, impulsos, estados de ánimo e incluso experiencias inusuales como la de *déjà vu* — bajo el término de *afectos*. Para él, los afectos eran manifestaciones físicas, algo que acontece en el cuerpo además del cerebro. Se producen cuando nos tropezamos con un objeto. En este caso, un objeto no es sólo una cosa, aunque puede serlo; también puede ser una experiencia, como ganar un trofeo, o un acontecimiento, como salir a pasear o ir a la guerra. A menudo, el afecto que sentimos con respecto a un objeto cambia o se desplaza a otro objeto. Por ejemplo, cuando disfrutamos de una larga caminata hasta que nos puede el cansancio y a continuación disfrutamos viendo una puesta de sol mientras descansamos. Luego recordamos el placer asociado al vínculo entre el cansancio y la sensación de calma, y eso nos hace desear repetir la experiencia.

Por regla general, los afectos que exhibimos cuando nos tropezamos con un objeto son los que cabría esperar, pero de vez en cuando resultan un tanto singulares. A menudo su singularidad es inofensiva: puede indicar tan sólo que la persona que reacciona al objeto es de otra cultura, o está cansada o hambrienta. Pero en otras ocasiones la singularidad está profundamente arraigada y es de naturaleza problemática; cuando eso sucede, hay que investigarla para descubrir sus orígenes.

Otra cuestión vital que hay que considerar en lo referente a la relación entre objetos y afectos es que no vinculamos unos a otros de manera aleatoria. Por costumbre, según Freud, o bien intentamos distanciarnos de la infancia, o bien pretendemos obtener algo de ella. De ahí surge la noción del complejo de Edipo, un hombre que desea mantener relaciones sexuales con su madre y matar a su padre. Esta teoría nos da una idea de cómo era la dinámica emocional de un hogar alemán de mediados del siglo XIX: un hogar generalmente integrado por un padre que imponía una férrea disciplina, y con quien el hijo varón se relacionaba a través del miedo, quizá el odio, y una madre cariñosa en la que el niño pensaba con amor.

Freud discrepaba por completo de James y Lange. Cuando escribió su ensayo *Lo inconsciente* (publicado en 1915), él, mira tú por dónde, no pensaba que los afectos fueran inconscientes. Así, escribía: «Seguramente es de la esencia de una emoción de lo que deberíamos ser conscientes.» Las razones por las que puedes sentir un afecto, o la idea que genera los sentimientos que experimentas, pueden ser muy bien de naturaleza inconsciente; pero los afectos en sí mismos —pensaba— son «procesos de descarga» de los que eres consciente en mayor o menor grado.[10]

La más peligrosa de esas descargas de excitación era la ansiedad. En la época de la Primera Guerra Mundial, Freud creía que la ansiedad era una vía de salida para los sentimientos reprimidos; una desgarradora mezcolanza de aquellos fragmentos de emoción que no habías logrado descargar plenamente. Y justo ahí, en el contexto de esa ansiedad, podían generarse ciertos trastornos mentales y, con ellos, reacciones extrañas a los objetos. La neurosis de guerra era una

de esas reacciones peculiares.

HISTERIA COLECTIVA

Pese a la indudable influencia de Charcot y Freud, las ideas predominantes sobre la emoción en tiempos de la Gran Guerra eran todavía digamos que un poquito anticuadas. No todo el mundo había aceptado el nuevo concepto de emoción postulado por Brown, James y Lange. El problema residía en el hecho de que las viejas ideas suelen tardar mucho tiempo en desaparecer, y en 1917 éstas aún impregnaban buena parte del pensamiento relativo a la cuestión de los sentimientos.

En este caso, además, las viejas ideas se veían a través del prisma de la evolución darwiniana como algo más parecido a la ciencia que a la religión. La jerarquía del alma había quedado atrás, y su lugar lo ocupaba ahora el orden jerárquico de la evolución: la escala de la vida. Pero ni siquiera esta idea era totalmente novedosa. La gran cadena del ser —o *scala naturae*—, inspirada en Aristóteles, clasificaba toda la materia del universo, situando las rocas en la parte inferior, a Dios en la parte superior y todo lo demás en diversos estratos intermedios. Para los cristianos, esta cadena ubicaba a los seres humanos —o, mejor dicho, a los hombres— sólo un eslabón por debajo de los ángeles, y dos por debajo del propio Dios. Las mujeres, por desgracia, solían ocupar un eslabón de la cadena inferior al de los varones: incluso en tiempos de los antiguos griegos se creía que la hembra de la especie estaba menos evolucionada. Para que conste, diré que personalmente sospecho que es más bien justo lo contrario.

La nueva cadena darwiniana del ser emocional también tomaba prestados ciertos elementos del alma tripartita aristotélica. La diferencia más significativa era que, para Darwin, a los humanos y los animales no los separaba la razón. Él argumentaba que el tipo de inteligencia animal que por entonces se denominaba instinto era inseparable de la inteligencia humana. Eso implicaba que todo ser humano, por muy inteligente que fuera, llevaba en su seno los instintos de un animal. Lo que hacía especiales a los humanos era la

volición. La capacidad de elegir y ejercer el libre albedrío era el logro supremo de la mente tripartita. Incluso la criatura más simple podía reconocer cosas, aunque no pudiera planificar cuál era el mejor modo de utilizarlas más allá del instinto. En esta cadena del ser, pues, el intelecto se situaba por debajo de la volición. Y finalmente venía la afección, la emoción. Sin embargo, como mencionábamos al principio de este apartado, las emociones aún no constituían una categoría psicológica diferenciada, pese a todo el trabajo realizado para tal fin. También las emociones tenían una jerarquía tripartita.

Una excelente forma de familiarizarse con los paisajes intelectuales del pasado consiste en averiguar qué se enseñaba a la gente en una determinada época. Un manual publicado en 1913 por el psiquiatra Robert Henry Cole con el título de *Enfermedades mentales* nos abre una de esas ventanas, en cuanto que constituyó una popular herramienta de enseñanza en la Inglaterra prebélica. Para Cole, la afección tenía su propia jerarquía. En su opinión las afecciones resultaban «atraídas por lo placentero y... repelidas por lo desagradable, perjudicial o doloroso». Puesto que el tres parece ser aquí un número mágico, también había tres tipos de afección. La más baja era el «sentimiento... [situado] en la base de la lucha por la supervivencia», que estaba «en sintonía con las leyes primigenias de la autoconservación y la reproducción».[11] Se trataba de las sensaciones básicas: un estímulo seguido de una respuesta, sin que mediara el pensamiento. Dichas sensaciones alteraban el cuerpo, aumentando o disminuyendo la dilatación de los pequeños vasos sanguíneos e influyendo de ese modo en la frecuencia cardíaca, la respiración y el control muscular. En los «dementes» —sugería Cole—, esta categoría de afección podía «pervertirse de modo que lo que debería ser placentero suscite un estado doloroso».[12] Sólo después pasaba a las emociones.

Para Cole, las emociones no tenían nada que ver con darte cuenta de pronto de que te estás ruborizando ni cosas por el estilo. Las emociones estaban «vinculadas a los procesos mentales superiores de percepción e ideación».[13] Eran sentimientos basados en ideas que podían ser de carácter breve (*pasión*), prolongado (*estado de ánimo*) o tan prolongado que llegaban a formar parte de la personalidad

(*temperamento*). Curiosamente, Cole clasifica los temperamentos en cuatro categorías humorales: sanguíneo, flemático, colérico y melancólico, lo cual no deja de resultar sorprendente, ya que podría afirmarse casi con toda certeza que no creía en la vieja teoría de los humores. Pero a veces las malas ideas pueden persistir durante mucho tiempo.

Era justamente a las emociones a las que Cole reservaba denominaciones tales como *miedo*, *terror*, *ira* o *amor*.[14] A diferencia de los sentimientos, éstas requerían conciencia, es decir, pensamientos. También escribía que las emociones causan demencia cuando son excesivas, deficientes o están de alguna manera pervertidas.[15]

Por último, en lo más alto de la jerarquía estaban los sentires. Estas elevadas sensaciones «difieren de las emociones ya descritas en el hecho de que en ellas intervienen reacciones voluntarias que implican atención y juicio». En otras palabras, son las afecciones que utilizan la voluntad. Éstas incluyen a nuestros viejos conocidos los sentires morales y estéticos, además de los «sentires intelectuales». Para Cole, estos últimos «resultan de las emociones superiores cuando éstas entran en acción para establecer la *Verdad* o *Creencia* de cualquier postulado dado, que está más allá de la contradicción o duda de la persona». De modo que son similares a los sentires morales, pero relacionados con aspectos más científicos. Éstos son los sentimientos que justifican una acción, que te llevan a estar seguro de actuar correctamente. Y también su exceso, deficiencia o perversión puede conducir a la demencia. Así se corrompe la moral, se subvierte la justicia y el arte puede hacerse «grotesco».[16]

Eran los sentires y la voluntad lo que separaba a los humanos civilizados de los animales. Y no sólo de los animales, sino también de los incivilizados y los dementes. Cuanto más dependiente era un ser humano de los sentimientos, de las emociones y el intelecto, a expensas de los sentires y la voluntad, más abajo se situaba en lo que equivalía a una especie de cadena evolutiva del ser. El hombre civilizado se hallaba en la cúspide de la evolución. Contraer una enfermedad mental suponía deslizarse hacia abajo en la cadena,

perder el autocontrol, la moral y la capacidad de juicio, y devenir incivilizado y salvaje. Como declaraba en 1904 Claye Shaw, director del hospital psiquiátrico de Banstead, en el municipio británico de Sutton, la locura constituía una «disolución desde el "estado más elevado del individuo"».[17]

La lucha por el control de la voluntad y el uso apropiado de los sentires morales, intelectuales y estéticos eran, pues, los elementos que caracterizaban la descripción que hacían los pensadores de la virilidad en la era victoriana. Las mujeres, en cambio, estaban más en sintonía con sus emociones y su intelecto que con sus sentires y su voluntad. De ahí que, según las creencias imperantes en la época, parecieran ser más susceptibles a las enfermedades mentales. La idea de que la mayor prevalencia de histeria entre las mujeres pudiera deberse a su situación de opresión nunca se les pasó por la cabeza a los hombres entonces, y no lo haría durante mucho tiempo. Pero, como sabemos, la persistente idea de que la histeria era exclusivamente una enfermedad femenina estaba a punto de derrumbarse como abatida por fuego de mortero.

Esto nos lleva de nuevo a la Primera Guerra Mundial, donde miles y miles de hombres empezaron a presentar síntomas que a todos los efectos parecían histeria. Se creía que los horrores de la guerra habían disminuido su hombría y los habían reducido a criaturas emocionales semejantes a mujeres, «chiflados» debido a la enajenación de sus sentires y el quebrantamiento de sus voluntades. O bien, si uno se sentía más inclinado a seguir a Freud, diría que todos aquellos hombres habían vivido alguna experiencia en su juventud que había provocado una descarga de ansiedad. En cualquier caso, el mundo tenía que aceptar que tanto los hombres como las mujeres podían sufrir este tipo de enfermedad mental, con independencia de cuál fuera su causa. Y por muy famoso que fueras.

En julio de 1917, el presidente de la Cámara de los Comunes británica se disponía a leer una carta en el Parlamento. Era una carta breve que iba directa al grano. En ella su autor declaraba: «He visto y soportado los sufrimientos de las tropas, y ya no puedo ser partícipe de la prolongación de estos sufrimientos con fines que creo malvados e injustos.»[18] El autor afirmaba que la guerra había degenerado, pasando de ser una causa noble a convertirse en una guerra de conquista y de dominio, y ya no quería tener nada que ver con ello. Quienes asistieron aquel día a la Cámara debieron de preguntarse por qué aquel problemático advenedizo no había sido arrestado, sometido a un consejo de guerra y fusilado por deserción. Y asimismo debieron de sentirse frustrados al saber que aquel mensaje contaba con el respaldo de dos de los pensadores británicos más respetados de la época: el filósofo Bertrand Russell y el escritor John Middleton Murry. A ambos hombres se les tenía en muy alta estima, como de hecho sucede todavía hoy. Y fue justamente su participación la que propició que el mensaje llegara desde el cajón de un comandante hasta la prensa. Los poderes fácticos tenían que hacer algo con el soldado insatisfecho que lo había escrito, porque la moral siempre es algo frágil, y eso en el mejor de los casos. De haber sido cualquier otra persona, podrían haberle mandado fusilar. Habría servido de escarmiento. Pero el autor de aquella carta no era un soldado cualquiera. Era un hombre cuyas hazañas en la guerra le habían valido el apodo de Jack el Loco. Era el escritor y poeta británico Siegfried Sassoon.

Siegfried Sassoon era hijo de un adinerado padre judío y una madre católica. Era culto, alto, apuesto y —aunque se casó con una mujer— homosexual. Se unió voluntariamente al ejército por patriotismo antes de que hubiera empezado siquiera la Gran Guerra. Bastó la amenaza para que se pusiera el uniforme, un uniforme que llenaba con toda la virilidad que un hombre podía reunir. Como hemos dicho, se ganó el apodo de Jack el Loco debido a su valentía; una valentía que en ocasiones rozaba la temeridad. Una vez, para desesperación de su comandante, capturó él solo una trinchera alemana con un puñado de granadas. Y en muchas otras ocasiones dejó su trinchera en plena

noche para realizar patrullas de ataque, mostrando un tipo de coraje maníaco que inspiraba a los hombres que tenía bajo su mando, a la vez que daba confianza a sus superiores. Incluso fue condecorado con la Cruz Militar «por su manifiesta gallardía durante una incursión en las trincheras enemigas». En el momento en que escribió su carta había en la mesa de sus superiores una recomendación para que se le otorgara el más prestigioso honor militar que concede el Reino Unido: la Cruz Victoria. Siegfried Sassoon era, pues, un modelo de hombría.

Al menos hasta que mataron a su apreciado amigo David Cuthbert Thomas. Cuando eso ocurrió, Sassoon se sintió desconsolado, y se encontró con que le resultaba casi imposible superar el dolor. Pero la muerte de Thomas no fue sino la gota que colmó el vaso. La sangre, las matanzas, el horror que llevaban años afectándolo: todo ello afloró de golpe. Su personaje Jack el Loco era sólo una artimaña para ocultar el profundo temor y depresión que lo consumían. En un viaje de regreso a Inglaterra arrojó la Cruz Militar al río Mersey; un acto de catarsis para domeñar uno de sus momentos más sombríos. Luego, mientras descansaba en el hospital tras contraer el sarampión, escribió la carta. La tituló «Declaración de un soldado.»

La reacción que produjo en el Parlamento la lectura de la carta fue casi con toda certeza de furia. ¿Quién se creía que era aquel Jack el Loco Sassoon? ¿Qué había pasado con su hombría? ¿Qué debían hacer los parlamentarios? La solución era sencilla: si Sassoon ya no actuaba como un hombre, era posible que también él, como tantos otros, se hubiera «chalado». De modo que lo subieron a un barco de regreso a Inglaterra, donde lo recibió un grupo de mujeres decepcionadas, y luego lo metieron en un autobús rumbo al Hospital de Guerra de Craiglockhart, en las inmediaciones de Edimburgo.

Hoy Sassoon no es famoso por arrojar medallas a los ríos o ni siquiera por protestar contra una guerra que de entrada pareció respaldar sin cortapisas. Hoy se le conoce sobre todo por sus poemas. Escribió sus obras como un medio de liberar las violentas emociones que sintió durante la guerra y mantener a Jack el Loco apartado de Siegfried. Su necesidad de escribir no lo abandonaría durante toda su estancia en Craiglockhart, pero su objeto de interés varió un tanto: en

lugar de describir los horrores físicos del conflicto, nos dio una idea de lo que pasaba por la mente de quienes sufrían neurosis de guerra.

SUPERVIVIENTES

Sin duda pronto se pondrán bien; la conmoción y la tensión
ha causado su habla desconectada y tartamuda.
Por supuesto están «deseando volver ahí fuera».
Estos muchachos con rostros viejos con cicatrices, aprendiendo a caminar,
pronto se olvidarán de sus noches angustiadas, su intimidada
servidumbre a los fantasmas de amigos muertos,
sus sueños que rezuman homicidio; y estarán satisfechos
de la gloriosa guerra que hizo pedazos su orgullo...
Hombres que salieron a luchar, serios y contentos;
niños, con ojos que te odian, rotos y locos.[19]

Lo interesante es que Sassoon se centró en el deseo de recuperarse que sentían los pacientes afectados de neurosis de guerra, en su deseo de volver al frente. Sobra decir que eso mismo quería el Gobierno británico: que se restablecieran y volvieran a combatir. El propio Sassoon, al sentirse mentalmente renovado, se reincorporó al ejército en 1918. Según el poeta, incluso aquellos que estaban destrozados por la guerra ansiaban volver a la lucha y ganarla. Pero lo que resulta de especial interés para nuestro propósito es el último verso: «Niños, con ojos que te odian, rotos y locos.» Sassoon no sugería que aquellos hombres fueran afeminados o sufrieran alguna enfermedad propia de mujeres; decía que se habían convertido en niños.

Y aquí es donde reside lo más sorprendente del asunto: uno de los aspectos más extraños de la neurosis de guerra es que rara vez se menciona a las mujeres en relación con ella. Las mujeres nunca sufrían neurosis de guerra, ni siquiera las enfermeras que prestaban sus servicios en el frente; sufrían histeria. La neurosis de guerra era, siempre y en cualquier caso, una enfermedad de hombres. Esta distinción permitió que a los varones que la padecían no se les considerara hombres que sufrían una enfermedad propia de mujeres, sino algo completamente distinto. Lo cual nos lleva de vuelta al célebre último verso del poema «Si...» de Kipling:

y —lo que es más—: ¡serás un hombre, hijo mío!

Mientras que Sassoon comparaba a los pacientes con quienes convivía con los niños, Kipling describía qué hace que un niño *varón* se convierta en un hombre. La lista de los rasgos de la virilidad de Kipling era un inventario de aquello que diferenciaba a los varones adultos de los niños. Y ahí reside la clave para entender cómo se concebía por entonces la neurosis de guerra: no se debía a una especie de emasculación, sino que obedecía más bien a lo que Freud denominaría «regresión».

El concepto de regresión se basaba en la idea de que un gran trauma podía provocar un retroceso a una etapa del desarrollo anterior. Era una extensión del postulado conocido en biología como teoría de la recapitulación, o ley biogenética. Esta teoría se resume en una conocida frase: «La ontogenia recapitula la filogenia.» Por decirlo de forma resumida, muchos científicos creían que, cuando el feto se desarrolla en el útero, pasa de ser un organismo unicelular a convertirse en un protomamífero, para transformarse luego en un primate simple; de ahí pasa a convertirse en un primate complejo, antes de devenir al fin humano. Por supuesto, hoy sabemos que eso no cierto ni por asomo, pero por entonces era la creencia predominante. De manera similar, Freud describió la regresión como una especie de «involución» o «un regreso a fases anteriores de la vida sexual». [20]

En aquella época se creía que la cúspide de la evolución no era el ser humano en general, sino, en concreto, el varón adulto civilizado y sexualmente maduro. Los niños varones todavía se encaminaban hacia esta etapa, y sólo cuando la alcanzaban podían controlar su voluntad y sus sentires de la forma apropiada. Sólo entonces eras un hombre (hijo mío). Pero los psicólogos también creían que no todos los niños recorrían ese camino hacia la hombría al mismo ritmo. En algunos casos ésta podía llegar muy pronto, pero en otros era posible que los jóvenes no hubieran alcanzado aún la plena madurez cuando los enviaban a luchar al frente. Se consideraba, pues, que la neurosis de guerra había mostrado al mundo que los horrores de la moderna guerra industrial podían descartar a aquellos hombres que todavía no

habían superado la madurez emocional de los niños; hombres infantiles en su falta de fuerza de voluntad y control emocional.

A veces, aquellos varones inmaduros podían parecer hombres hechos y derechos hasta que la conmoción derivada de los estragos de la batalla los devolvía a un estadio infantil. Esa idea llegó a ser tan generalizada que se extendió más allá del ámbito de la ciencia para pasar a integrarse en la cultura popular. Así, por ejemplo, la novela *El regreso del soldado*, de Rebecca West (publicada en 1918), narra la historia del capitán Chris Baldry, un soldado que vuelve de las trincheras con neurosis de guerra y experimenta una regresión a la adolescencia tras borrarse quince años de vida de su memoria.[21]

UN FÉNIX RENACE DE LAS CENIZAS

Todas las guerras son terribles, pero en la Primera Guerra Mundial las enfermedades mentales fueron especialmente relevantes. Resulta imposible evaluar el papel que desempeñaron las emociones subyacentes a la neurosis de guerra, y la concepción contemporánea de dichas emociones, a la hora de conformar el resultado del conflicto. Pero es casi seguro que no fue un papel menor. En cualquier caso, la historia de la psicología como disciplina científica seria se vería alterada de forma irrevocable por la aparición de la neurosis de guerra y el deseo de comprenderla y tratarla. Cuando la concepción de la emoción entonces predominante chocó con la realidad de la neurosis de guerra, se puso de veras a prueba por primera vez la noción de que las emociones eran un producto del cerebro. No fue una prueba que superaran con nota los principales intelectuales de la época, ya que muchas de sus ideas resultaron erróneas. Pero en esa época la psiquiatría y la psicología todavía eran disciplinas jóvenes. Y desde entonces hemos mejorado mucho.

Hoy la comunidad científica se toma más en serio al pariente moderno de la neurosis de guerra, el trastorno por estrés postraumático, tanto en lo relativo a su tratamiento como a su prevención. Y aunque nuestra comprensión de dicha dolencia está lejos de ser perfecta, sería poco probable que hubiéramos avanzado

tanto como lo hemos hecho sin la labor de aquellos pioneros de la ciencia de la emoción. Cualquiera que en algún momento haya buscado la ayuda de un psicólogo tiene una deuda con aquellos pensadores que avanzaron a tientas para que la gente pudiera seguir luchando. Se equivocaron casi por completo en todo, pero dotaron de cierta legitimidad a la psicología, lo que permitiría a esta disciplina empezar a hacer las cosas bien. O al menos algunas. Todavía le cuesta entender plenamente las emociones, pero ya llegaremos a eso.

Antes debemos dirigir nuestra atención a una concepción de las emociones distinta que comenzaba a emerger al otro lado del globo y estaba a punto de despertar a un dragón dormido. Conmocionaría a su gente hasta el punto de llevarla a la revolución, y pondría a una nación entera en camino de llegar a convertirse en una de las fuerzas dominantes del mundo moderno.

12

La humillación del dragón

En el apogeo de la segunda guerra sino-japonesa, un conflicto que coincidió con la Segunda Guerra Mundial, los miembros del Partido Comunista chino andaban atareados organizando una serie de espectáculos en aldeas de toda China. No eran espectáculos porque en ellos se cantara y bailara, aunque de hecho incluían una buena dosis de cantos y bailes. Eran de un tipo más real. Más siniestro. Cierto día, en algún momento de principios de la década de 1940 (nadie sabe exactamente cuándo), en la aldea de Zhangzhuangcun, en la provincia suroriental de Shanxi, estaba a punto de comenzar uno de aquellos espectáculos.

El primer acto implicaba convocar a una reunión a todos los miembros del Partido Comunista local. El propósito de la reunión era de carácter organizativo. A cada miembro del partido se le asignaba una función, un destinatario y una serie de acusaciones que formular contra dicho destinatario. Habitualmente los miembros del partido ponían sus miras en los terratenientes, los funcionarios que abusaban de su poder y cualesquiera otras personas que utilizaran su estatus para oprimir. A los miembros del partido también se les asignaban diversos rangos: presidente, primer acusador, segundo acusador, guardia, relator, etcétera.

El propósito del segundo acto era «llenar la platea», es decir, movilizar a los lugareños y atraer al público. El espectáculo se desarrollaba en lo que se conocía como una «sesión de lucha». La idea era que, a través de una serie de pasos bien ensayados, los comunistas pudieran lograr que su público se apuntara a denunciar las transgresiones de los acusados. Pero el número de asistentes era importante: cuanto más numerosa fuera la multitud congregada, mejor sería la respuesta. Necesitaban contar con el máximo número de

lugareños posible: si sólo lograban reunir a un puñado, su representación teatral no tendría éxito.

Una vez llena la sala de reuniones, se iniciaba el tercer acto. Los miembros del partido sacaban a los acusados. Los primeros acusadores arremetían contra ellos. Gritaban, lloraban, señalaban con el dedo las caras de los acusados... Luego los segundos acusadores hacían lo mismo, coreados todos ellos por las consignas comunistas que lanzaban varios miembros del partido estratégicamente situados entre el público. Quienes participaban en este tipo de espectáculo no fingían sus sentimientos: eran genuinos; tenían que serlo para lograr el efecto deseado. Éste era un teatro de emociones básicas, donde se daba rienda suelta a las pasiones.[1]

Pero en aquella ocasión concreta, en Zhangzhuangcun, la multitud permaneció en silencio; no pronunció ni una palabra, no formuló ni una acusación. A todos ellos se les había enseñado que debían respetar al acusado. El sistema de normas de comportamiento —o *li*, un concepto que sin duda recordarás del capítulo 9— era esencial en su cultura. El hombre al que se juzgaba era el funcionario local, su gobernante, su superior, y la tradición dictaba cuál era la forma apropiada de comportarse en su presencia. El comunista que presidía el juicio preguntó: «¡Vamos! ¿Quién tiene pruebas contra este hombre?» Pero nadie respondió. Al final, el vicepresidente perdió los estribos y propinó al acusado un sopapo en la mandíbula, al tiempo que le exigía: «¡Diles a los asistentes cuánto has robado!» La bofetada surtió efecto.

Aquella noche fueron pocos quienes en la aldea lograron conciliar el sueño. Nunca antes habían visto a un campesino golpear a un funcionario. Para ellos era algo surrealista, como ver una obra de teatro, pero sabían que no era ficción. La bofetada del vicepresidente desató tanto sus miedos como sus lenguas. Los campesinos se liberaron de las restricciones de su régimen emocional y se apuntaron al juego.

Primero fueron las mujeres las que se enfrentaron a su maltratador. A menudo ellas tenían más motivos para enfadarse que los hombres, puesto que, como suele ocurrir, estaban más oprimidas. Luego éstos

siguieron su ejemplo planteando sus propios agravios. En general los acusados se defendieron. De hecho, a los acusados que podían defenderse se les daba preferencia en el proceso de selección: un hombre desmoronado y lloriqueando podía suscitar compasión, mientras que un adversario enérgico y desafiante sólo generaría más rabia. Todo formaba parte del espectáculo, una auténtica representación diseñada para provocar una respuesta emocional y electrizar a las masas. Y funcionaba. Si el acusado tenía suerte, tras la sesión se le paseaba por las calles de la población con orejas de burro. Si no la tenía... bueno, estoy seguro de que ya te imaginas cómo acababa.

Este tipo de teatro emocional se enmarcaba en el que sería un largo y duro camino hacia la victoria. El Partido Comunista de China (PCCh) existía de manera oficial en el país desde 1921. Desde entonces había pasado la mayor parte del tiempo construyendo una red de bases secretas en el campo y reclutando gente para su causa. Con frecuencia sus miembros hubieron de emprender la que pasaría a conocerse como Cháng Zhēng, o Larga Marcha —a veces denominada también Gran Marcha—, consistente en una serie de expediciones de retirada al norte y el oeste del país para escapar de las garras del Kuomintang, el Partido Nacionalista Chino. Gracias a la ayuda estadounidense, las fuerzas del Kuomintang contaban con la asombrosa cifra de 4,3 millones de hombres, pero aun así mordieron el polvo cuando los comunistas, mejor organizados, hicieron su derrocamiento prácticamente inevitable en la campaña de Liaoshen. El 1 de octubre de 1949 nació la República Popular China, con Mao Zedong como su líder.

El éxito del comunismo en la China de mediados de siglo, después de dos milenios de gobierno primero imperial y luego nacionalista, no tiene nada de sorprendente si se consideran las circunstancias que lo precedieron. China llevaba más de un siglo oprimida, invadida, humillada y burlada. Japón y Occidente se habían mostrado particularmente implacables en ese sentido. Las emociones estaban a flor de piel. De ahí la importancia vital de las sesiones de lucha. Los comunistas lograron ganarse al pueblo chino porque, en gran medida,

supieron entender el poder de los sentimientos y aprendieron a manipularlos.

Como en Japón, la concepción de las emociones predominante en la China prerrevolucionaria provenía de una variada mezcla de tradiciones e ideas, la mayoría de las cuales se remontaban a milenios atrás. Mao y sus aliados en el PCCh supieron interpretarlas muy bien, tanto que a la larga llegarían a convertirse en su arma secreta. Pero antes de pasar a examinar esa arma, hagamos un breve recorrido por las emociones con las que estaba cargada. Todo empezó con un hombre que caminaba por las montañas chinas hace más de dos mil años.

EL DAO DE LA NO ACCIÓN

Un caluroso día del siglo III a. C., en las montañas de la provincia china hoy conocida como Měngchéng Xiàn, el legendario filósofo taoísta Zhuangzi iba dando un paseo en compañía de unos amigos.[2] En un momento dado se detuvo a contemplar un árbol particularmente hermoso cuyas largas ramas estaban repletas de hojas de un vívido color verde. Mientras lo admiraba, pasó un leñador, que no mostró interés alguno en el árbol. Entonces Zhuangzi le preguntó al leñador por qué ignoraba un árbol tan imponente. El leñador le respondió:

—No tiene utilidad alguna.

—Este árbol —repuso Zhuangzi—, puesto que su madera no sirve para nada, durará todo el tiempo que el cielo le tiene reservado, ¿no crees?

El leñador estuvo de acuerdo.

Al día siguiente, Zhuangzi regresó a la casa de un amigo suyo donde se alojaba. El amigo, contento de ver de nuevo a su mentor, ordenó que se sacrificara una oca para que los compañeros pudieran disfrutar juntos de una buena cena. El hijo del amigo preguntó entonces cuál de sus dos ocas se comerían.

—Una de ellas puede cloquear; la otra no. ¿A cuál de ellas mato?

—A la que no puede —respondió su padre.

Más tarde, tras ponerse al día de las aventuras de Zhuangzi, uno de sus compañeros de viaje le preguntó:

—Ayer, gracias a que su madera no servía para nada, el árbol de las montañas podía durar todo el tiempo que el cielo le tenía reservado. Hoy, debido a que la materia de la que está hecha no sirve para nada, la oca de nuestro anfitrión está muerta. Entonces ¿por cuál de las dos cosas hay que inclinarse?

En el rostro de Zhuangzi afloró una sonrisa.

—Debería inclinarme por un término medio entre servir para algo y no servir para nada... Ahora un dragón, ahora una serpiente. Te transformas junto con los tiempos.[3]

Este texto constituye en parte una pulla contra el confucianismo; de hecho, casi todo lo que escribió Zhuangzi lo era. Le gustaba señalar que el concepto de *li* hacía más mal que bien. Las cosas cambian, pensaba. «Las angulosas esquinas de la honestidad terminan por suavizarse.» Lo cierto era que todo el mundo es «ahora un dragón, ahora una serpiente». Las reglas categóricas que pretendían regir circunstancias concretas, desde siempre y para siempre, no funcionaban. Había un camino mejor. Lo cual me lleva a otra historia.

Huizi, uno de los amigos más cercanos de Zhuangzi, recibió la noticia de que la esposa de este último había fallecido. Normalmente, siguiendo la tradición confuciana, la reacción apropiada a la pérdida de la esposa era llorarla durante tres años. Se dice que el propio Confucio tachó de inmoral a uno de sus discípulos, Zai Yu, por preguntarle si se podía abandonar el luto después de sólo un año. Incluso el mero hecho de sugerir tal contravención del *li* implicaba que su *xin* (corazón) andaba errado, su *ren* (humanidad) estaba desequilibrada y su *chih* (percepción del bien y del mal) estaba distorsionada. Y lo que era aún peor: su *hsiao*, la responsabilidad para con su familia, había desaparecido por completo. El *li* te decía que tres años era el período de duelo apropiado, y no se hable más.[4]

Es fácil imaginar la sorpresa de Huizi cuando llegó a casa de su viejo amigo y lo encontró cantando y tamborileando en los utensilios de cocina. Huizi le preguntó entonces:

> Cuando has vivido con alguien... y has criado hijos, y has envejecido con esa persona, negarte a llorar su muerte ya sería de por sí bastante malo, pero cantar y tamborilear en una olla... ¿puede haber algo más vergonzoso?

Como siempre, Zhuangzi tenía una respuesta:

> No es así. Cuando acababa de morir, ¿crees que fui capaz de no sentir la pérdida? Volví la vista atrás, a sus inicios; hubo un tiempo antes de que hubiera una vida. No sólo no había vida; hubo un tiempo antes de que hubiera una forma. No sólo no había forma; hubo un tiempo antes de que hubiera energía. Mezclado todo ello en lo amorfo, algo se alteró, y hubo energía; por la alteración de la energía hubo forma, y por la alteración de la forma hubo vida. Ahora, alterada una vez más, ha pasado a la muerte. Para acompañar a la primavera y el otoño, al verano y el invierno, en la procesión de las cuatro estaciones. Cuando alguien estaba a punto de acostarse a dormir en la más grande de las mansiones, yo, con mis sollozos, no sabía hacer nada mejor que llorarla. Pero me vino el pensamiento de que no comprendía el destino, así que me detuve.[5]

Incluso la propia vida es cambiante y pasajera. La muerte y la vida son *wu* y *yu*; no ser y ser. Son dos lados necesarios de una misma cosa: el *dao* —o *tao*—, el camino. Para Zhuangzi, no hay una buena razón por la que la vida sea mejor que la muerte. Olvidarlo y caer en el exceso es «ir en contra del Poder (*de*) [del *dao*]; y nada en el mundo que vaya en contra del Poder [del *dao*] puede durar mucho tiempo».[6] No debes convertirte ni en el hermoso árbol ni en la oca incapaz de cloquear. El único camino es someterse al poder del *dao*, y para eso hace falta equilibrio. Se necesita calma.

La clave está en evitar aquello que puede inquietarte. El taoísmo sostiene que los cinco colores, los cinco sabores y los cinco tonos —es decir, lo que vemos, saboreamos y oímos respectivamente— son los culpables en gran medida de nuestra sobreexcitación. Si su deseo se apodera de nuestra vida, nos sentiremos estresados. La mejor manera de ser, según un conocido texto taoísta llamado *Daodejing*, es parecerse a «un niño que todavía no sabe reír» y tener «el corazón de un idiota».[7] Mostrarse impasible, tranquilo, calmado.

Menciono aquí el taoísmo en parte por el hecho de que su influencia en China representaba un obstáculo para el Partido Comunista. El taoísmo no le servía de nada a Mao Zedong. Él no veía el mundo como

algo dado que simplemente había que aceptar. No creía que el estado en el que se hallaba China a comienzos del siglo XX exigiera calma. Era hora de ser un dragón y una serpiente a la vez. De asomar la cabeza. De elegir ser la oca que cloqueaba, no el árbol que permanecía ocioso para siempre. Ni la mente de un niño ni el corazón de un idiota le resultaban de utilidad alguna. Debía encontrar la forma de que los taoístas no se interpusieran en su camino, o tendría que apartarlos él. Y eso implicaba recurrir a una concepción más visceral de los sentimientos.

EL *QI* DE LAS EMOCIONES

Para explorar el modo en que los chinos solían concebir sus sentimientos, primero necesito tratar de explicar el concepto de *qi*. Este término expresa una idea similar a la de energía, o fuerza vital. Es algo que generan todas las cosas; fluye a través de ellas y también de unas a otras. Piensa, por ejemplo, en la famosa «Fuerza» de *La guerra de las galaxias* —aunque no tanto en la parte de mover objetos con la mente—, y te harás una idea aproximada.

Otra forma de concebir el *qi* es contraponiéndolo al *li*. Como ya hemos señalado, el concepto de *li* hace referencia a la manera correcta de comportarse, pero básicamente significa «pauta» o «patrón»: pautas de comportamiento, además de patrones de materia en el universo que se configuran y reconfiguran en estructuras diversas sin destruirse nunca. O por citar al filósofo y escritor Alan Watts, «*li* es el orden asimétrico, no repetitivo y no reglamentado que reconocemos en los dibujos que forma el agua al moverse, en las formas de los árboles o de las nubes, en los trazos que deja la escarcha sobre los cristales o en la distribución de los guijarros en la arena de la playa».[8] Este concepto se halla vinculado al comportamiento en la medida en que comprender los patrones que configuran algo dado equivale a comprender qué es ese algo y cómo podría utilizarse. Por ejemplo, comprender los diversos patrones generados por el agua puede ayudarnos a aprovechar su energía construyendo una rueda hidráulica. De manera similar, comprender qué función tienen las

diversas pautas de comportamiento y ceñirse a ellas puede ayudarnos a llevar una vida ordenada, a mantener en marcha las ruedas hidráulicas de la sociedad de la forma apropiada.

Si pensamos en el *qi* como todo aquello que no es *li*, pero al mismo tiempo fluye a través de los patrones de *li*, interconectándolos, no andaremos descaminados. Eso todavía no lo define con precisión, pero creo que es lo máximo que podemos acercarnos a comprender el concepto. Lo cierto es que la definición exacta del significado de *qi* cambia de un autor a otro y de una época a otra. En cualquier caso, puesto que el *qi* fluye con libertad a través de toda la materia, también debe de hacerlo a través del cuerpo. Según los antiguos textos de medicina china, son los bloqueos del *qi* en ciertos órganos los que dan origen a determinadas emociones.

Todas las emociones se inician en el hígado, porque éste es el primer sitio donde se bloquea el *qi*, lo que hace que las otras vísceras se desequilibren y empiecen a producir en exceso sus respectivos elementos. Con este término me refiero a la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua: los cinco elementos de los que, según creían los antiguos chinos, están hechas todas las cosas. Cada uno de los principales órganos del cuerpo es responsable de la producción de uno de esos elementos, y resulta esencial para la vida y para el fluir apropiado del *qi* que dicha producción sea equilibrada.

Cuando el corazón no puede recibir el *qi*, su fuego se hace demasiado intenso para poder controlarlo y todo gozo se extingue, lo que a su vez afecta al *shen*, el espíritu, provocándole un estado de agitación. Como escribía un anónimo médico confuciano hacia el año 502 d.C.:

> Si el espíritu está en paz, el corazón está en armonía; cuando el corazón está en armonía, el cuerpo está en plenitud; si el espíritu se altera, el corazón vacila, y cuando el corazón vacila, el cuerpo se daña; así pues, si se pretende sanar el cuerpo físico, primero hay que regular el espíritu.[9]

Si el corazón no está bien regulado, puede provocar trastornos del estado de ánimo. Pero la medicina china no incluye la vergüenza como uno de los factores que hemos de considerar aquí, lo cual no

deja de ser extraño dada la importancia que ésta tiene en el confucianismo y en el pensamiento oriental en general; y, para el caso, tampoco considera la depresión, la ansiedad ni el estrés, ni de hecho ninguna otra emoción que resulte fácilmente reconocible para la psicología moderna. En cambio, los equivalentes aproximados de la vergüenza, la depresión, la ansiedad y el estrés se encuentran fusionados en lo que cabría describir propiamente como un trastorno emocional: *bēi díe*.[10] El concepto de *bēi díe* implica ciertos elementos de vergüenza y embarazo, además de algunos aspectos de la depresión. Otra posible traducción del término sería «humillación». Es lo que sucede cuando la ira del hígado termina bloqueando el *qi* del corazón, haciendo que la alegría se desvanezca y el alma se consuma de *bēi díe*. A la larga, tras un exceso de humillación, probablemente la ira es lo único que queda.

UN SIGLO DE HUMILLACIÓN

En 1839, Lin Zexu estaba escribiendo una carta. Hijo de un político de profesión, y político de profesión él mismo, había ascendido rápidamente en el escalafón, hasta convertirse en gobernador general de las provincias de Hunan y Hubei en 1837, para luego ascender al cargo de comisario imperial. El problema de Lin Zexu era el deseo de Occidente por los lujos orientales y, más en concreto, su forma de pagarlos. Los chinos no recibían dinero por los productos que vendían a los británicos; en su lugar, éstos les pagaban con opio. Y China estaba harta.

El asunto había empezado de manera relativamente inofensiva: el uso del opio como ingrediente del té chino con fines medicinales se remontaba al siglo VII. Pero cuando la gente comenzó a mezclarlo con tabaco, formando una droga conocida como *madak*, el opio adquirió un papel siniestro. China prohibió el *madak* en 1729, pero eso no impidió que siguiera llegando opio al país ni que continuara la adicción. Las cosas no hicieron sino empeorar cuando los británicos incrementaron sus importaciones de opio indio a China en el año 1781. Toda aquella sórdida industria, desde el cultivador hasta el

consumidor, se había convertido en un monopolio de la Compañía Británica de las Indias Orientales, una empresa que no era la primera vez que se aprovechaba de la desgracia ajena.

Aquella desgracia causaba auténticos estragos en toda China. La adicción generalizada al opio estaba creando serios problemas, entre otras cosas porque la gente se comportaba de manera errática, desechando las obligaciones inherentes al *li* y abandonando el *dao*. En China el consumo de opio no se limitaba a sórdidos antros llenos de indigentes: también se había convertido en la droga preferida de los funcionarios y de los ricos. Era un símbolo de estatus, un distintivo de honor. Había que hacer algo. Dado que el castigo por consumir opio era la muerte, aquella ruptura con el decoro resultaba particularmente preocupante. De modo que Lin Zexu escribió una carta a alguien que creía que podría ayudar: la emperatriz del Imperio británico, la reina Victoria.

Empezó diciéndole lo bueno que creía que era el comercio entre sus dos imperios, recordándole a la reina cuánto se había beneficiado Gran Bretaña de ello:

> Nosotros, los [hijos] de la dinastía celestial, alimentamos y apreciamos a vuestro pueblo desde la distancia, y le damos redobladas muestras de nuestra bondad y cortesía. Sólo gracias a estas circunstancias vuestro país —obteniendo una inmensa ventaja de su intercambio comercial con nosotros, que dura ya doscientos años— se ha convertido en el reino rico y floreciente que se dice que es.

A continuación iba directo al grano:

> Pero en ese intercambio comercial que existe desde tiempo ha, entre los numerosos comerciantes extranjeros que acuden aquí, hay trigo y cizaña, buenos y malos; y de estos últimos hay algunos que, introduciendo opio de manera furtiva, han seducido a nuestro pueblo chino y han hecho que todas las provincias del país rebosen de ese veneno. Éstos, pues, sólo saben aprovecharse; ¡no les importa perjudicar a otros! Es ése un principio que repugna a la Providencia del cielo, ¡y que la humanidad en su conjunto contempla con aborrecimiento!

Y señalaba asimismo:

> Hemos oído que en vuestro país el opio se prohíbe con el máximo rigor y severidad, prueba irrefutable de que comprendéis muy bien lo dañino que resulta para la humanidad.

Por último, apelando a los buenos sentimientos de la reina Victoria, terminaba con una súplica:

> Ruego a vuestra alteza que de forma inmediata, a vuelta de correo, nos informéis sin demora del estado del asunto y de las medidas que adoptáis de manera tajante para poner fin al mal del opio. Ruego que vuestra respuesta sea rápida, que no haya excusas ni postergaciones. Es un comunicado de la máxima importancia.[11]

Hubiera o no buenos sentimientos, el caso es que la reina Victoria nunca recibió la carta. Y aunque también se publicó en los periódicos, es poco probable que la leyera.

Cuando quedó claro que no habría respuesta, el emperador chino exigió a Lin Zexu que actuara, y éste lo hizo. Mandó detener a los traficantes de opio chinos y puso bajo asedio fábricas y almacenes extranjeros hasta que entregaron las existencias de dicha droga, que fueron íntegramente destruidas. Los comerciantes británicos pidieron una compensación, pero ni Lin Zexu ni su emperador tenían la menor intención de dársela. Esperaban que aquello pusiera fin al asunto, que los británicos reconocieran su error y empezaran a comerciar con bienes que no destruyeran a aquellas mismas personas con las que trataban. Olvidaron la terquedad y arrogancia del Imperio británico y su absoluta dedicación a enriquecerse sin cortapisas.

Desde luego, no imaginaban que los británicos enviarían buques de guerra para recuperar el dinero de los comerciantes. Pero, desde luego, Inglaterra era un Estado fiscal-militar. El dinero obtenido de la venta de opio y otras transacciones servía para financiar su armada, cuya principal tarea era, a su vez, seguir manteniendo la afluencia de dinero. En un presagio de lo que ocurriría cuando los estadounidenses llegaran a Japón, los británicos se presentaron con armas que superaban con creces cualquier cosa de la que pudieran disponer los chinos.

Y así empezó la que sería la primera de las guerras del Opio. Los

chinos sufrieron una contundente derrota, y se vieron forzados a pagar el veneno que los ingleses les habían impuesto a la fuerza y a ceder la isla de Hong Kong al Imperio británico (no la recuperarían hasta 1997). Pero lo peor de todo fue que los extranjeros británicos habían defendido el derecho de los ciudadanos chinos a dar la espalda al comportamiento apropiado. No se trataba de un mero choque de culturas: también era un conflicto que enfrentaba individualismo y colectivismo. Los extranjeros habían propiciado el abandono del *li* por la adicción. Aquello marcó el comienzo de lo que pasaría a conocerse como el siglo de la humillación, en el que China sería una nación deshonrada, obligada a sentir vergüenza, abrumada por el sentimiento de *bēi díe*.

En el transcurso de los cien años siguientes, China se vería humillada una y otra vez. Perdería la segunda guerra del Opio, y el palacio de verano de su emperador quedaría destruido. Sería derrotada por Francia, Japón y Rusia, lo que se traduciría en una pérdida aún mayor de su territorio. Pero también sufriría luchas internas. El levantamiento antiextranjero y antiimperialista que estalló en 1899 —el denominado Movimiento Yihétuán, o rebelión de los bóxers, como la llamarían los británicos— no fue reprimido por las fuerzas chinas, sino por una invasión conjunta de ocho países: Estados Unidos, AustriaHungría, Gran Bretaña, Francia, Alemania, Italia, Japón y Rusia. Más tarde, durante la Primera Guerra Mundial, Japón presentó una lista de las que pasarían a conocerse como las Veintiuna exigencias, o *Taika Nijyūichikkajō Yōkyū*, que le otorgaban aún más poder sobre varias partes de China y su economía. A pesar de que en 1911 el país había logrado convertirse en una república gracias a la revolución de Xinhai, o *Xīnhài Gémìng*, todavía era débil. Las fuerzas que finalmente pondrían freno al control japonés sobre China serían extranjeras, en concreto Gran Bretaña y Estados Unidos. Sería una nueva humillación.

Luego llegó la Segunda Guerra Mundial. Hay quien argumenta que, para China, el conflicto se inició ya en 1931, cuando los japoneses invadieron Manchuria, una región situada en el noreste del país. Cuando China pidió ayuda a Occidente para defender su territorio, la

respuesta fue poco más que un tirón de orejas a Japón, que sólo sirvió para que se retirara de la Sociedad de Naciones al tiempo que permanecía en Manchuria. Pero lo que resultó aún más humillante para China fue que Japón instaurara al emperador que los chinos habían echado del poder en 1911, Puyi, como gobernante títere de la provincia.

El conflicto se reanudó en 1937, cuando Japón lanzó una invasión de China a gran escala. Al cobrar importancia el papel del país nipón como potencia del Eje gracias a su alianza con Italia y Alemania, el conflicto se vio absorbido por el tornado de la Segunda Guerra Mundial. Una vez más, Occidente echó una mano proporcionando recursos suficientes para que China pudiera luchar hasta el final. Pero cuando llegó, ese final tuvo poco que ver con la actuación de China. Japón sólo se retiró del país después de que, por segunda vez en su historia, se viera doblegado por la tecnología estadounidense. Esta vez, sin embargo, no se trató de buques acorazados: fueron las bombas atómicas que convirtieron las ciudades de Hiroshima y Nagasaki en apocalípticos eriales.

LA REVOLUCIÓN EMOCIONAL

Explico todo esto porque, si no nos formamos una idea de la vergüenza, el deshonor forzado y la humillación que sufrió China en el transcurso de este largo período de la historia, resulta difícil entender cómo y por qué funcionaron las tácticas del Partido Comunista.

Existe un extenso debate acerca de cómo el partido logró derrotar al Kuomintang. En su mayoría, los historiadores argumentan que la razón se reduce a algo tremendamente mundano, como que los comunistas superaban en nacionalismo a los propios nacionalistas o que tenían mejores ideas sobre la reforma agraria. Algunos mencionan el modo en que los comunistas utilizaron el simbolismo para dejar su impronta en la mente de la gente. Otros piensan que fue una mera cuestión organizativa: los comunistas simplemente estaban mejor organizados que el Kuomintang. Pero aunque todas estas explicaciones tienen algún que otro acierto, pasan por alto un elemento importante.

Un aspecto esencial de la estrategia de los comunistas era el método denominado *tigao qingxu*, o «despertar emocional», que involucraba el uso de diversas técnicas conocidas como *sixiang gaizao* (reforma del pensamiento), *suku* (expresión de la amargura), *ziwo pipan* (autocrítica) y *kongsu* (denuncia).[12] También recurría a otras técnicas más tradicionales: rutinas de artes marciales, meditación, juramentos y otras formas de crear un *dao* nuevo y mejor, y, con él, nuevas y mejores normas de *li*. Para los comunistas, la clave estribaba en mostrar a la gente que el *li* de los nacionalistas estaba tan fuera de lugar como podía estarlo dar por terminado demasiado pronto el duelo por un ser querido. Había que desbloquear el *qi* de la nación y curarla de los efectos de un siglo entero de *bēi díe*.

No cabe duda de que Mao Zedong dominaba el arte del despertar emocional y las mejores estrategias para redirigir los sentimientos de las personas. Además de las sesiones de lucha, el Partido Comunista utilizaba espectáculos genuinos de canto y baile como parte de su intento de ganarse la mente y —lo que es más importante— el corazón de la gente. Así, los comunistas representaban obras de teatro en las que aparecían terratenientes y funcionarios de formas tales que evocaban emociones intensas: risa, ira, tristeza... Un periodista que entrevistó a varios soldados comunistas después de la Larga Marcha descubrió lo siguiente:

> ... no había arma de propaganda más poderosa en el movimiento comunista que las compañías dramáticas de los rojos, y ninguna más sutilmente manipulada... Cuando los rojos ocupaban nuevas áreas, era el teatro rojo el que calmaba los temores de la gente, le proporcionaba una rudimentaria idea del programa rojo y dispensaba grandes cantidades de pensamientos revolucionarios para ganarse la confianza del pueblo.[13]

Las obras constituían un mecanismo diseñado para generar sed de venganza contra las naciones que humillaban a China y la apartaban de su camino. Obviamente, el planteamiento de los comunistas implicaba algo más que meras obras de teatro. Como ha señalado la profesora Elizabeth Perry, la obra dramática «era, en cierto sentido, una metáfora de toda la empresa».[14] Incluso las revoluciones

agrarias acaecidas en las últimas etapas de la segunda guerra sino-japonesa, en las que los comunistas instaron a los campesinos a apoderarse de cualesquiera propiedades que poseyeran los terratenientes para los que trabajaban, fueron de hecho una especie de teatro emocional, al igual que las sesiones de lucha. Y el teatro no se detuvo con el éxito de los ejércitos comunistas.

CHINA SE PONE EN PIE

El 21 de septiembre de 1949, justo después de que el Partido Comunista derrotara sin ambages al Kuomintang en la guerra civil china, Mao Zedong pronunció un discurso. En él declaraba: «Todos tenemos la convicción de que nuestro trabajo quedará inscrito en la historia de la humanidad y demostrará que el pueblo chino, que constituye una cuarta parte del género humano, ya se ha puesto en pie.» Asimismo, prometía que «no permitiremos que ningún imperialista vuelva a invadir nuestro territorio», y añadía: «¡Que tiemblen ante nosotros los reaccionarios internos y externos! ¡Que digan que no valemos para esto, que no valemos para aquello! Mediante tenaces esfuerzos y con pasos seguros, el pueblo chino llegará a su meta.»[15]

Mao era consciente de las humillaciones del siglo anterior. El objetivo de su discurso era aliviar a los chinos de su enorme sentimiento de *bēi díe*, conducirlos a algo mejor. Incluso aquí Mao estaba utilizando las técnicas del despertar emocional para construir un nuevo régimen emocional, nuevas pautas, un nuevo *li*. Con ello daba el pistoletazo de salida a la que sería una constante aspiración de China al reconocimiento internacional, el honor y el respeto. Pero todavía no había logrado erradicar la humillación de su propio país.

Una década más tarde, en 1958, Mao inició su segundo plan quinquenal, también conocido como el Gran Salto Adelante. Por desgracia, en realidad fue un gigantesco paso atrás. El propósito del plan era modernizar el país, dejando atrás la economía agraria para reemplazarla por otra basada en mayor medida en la industrialización. Un desafortunado efecto secundario de ello fue que los funcionarios de

las zonas rurales de China enviaron más productos agrícolas a Pekín de los que necesitaban para sustentar a la población local. Esto condujo a la que sería la peor hambruna en toda la historia de la humanidad: una hambruna en la que, según diversas estimaciones, murieron entre 15 y 45 millones de personas.

Tras esta catástrofe, Mao cambió de rumbo. Se preguntó si resultaría más fácil transformar China mediante una Gran Revolución Cultural Proletaria, como daría en llamarse. El plan era recuperar el proceso de despertar emocional que tan buenos resultados le había dado antaño y sacudirse los últimos restos de humillación. La Revolución Cultural se inició en 1966, y su ejecución recayó más que nada en manos de la juventud de la nación. Lejos de ser una explosión de arte y literatura, como su nombre evoca, pretendía transformar la cultura a un nivel básico, cimentar de una vez por todas un nuevo *li*.

Volvieron a entrar en juego las técnicas que ya se habían utilizado en los primeros días de la revolución, pero esta vez sobre todo en las escuelas y universidades. Las sesiones de lucha se reemplazaron por «sesiones de crítica colectiva» en las que se exhibía y humillaba en público a los sospechosos de inclinaciones capitalistas —por lo general hombres de mediana edad—. Según un testigo presencial llamado Liang Heng, eran algo parecido a esto (y hemos de advertir que el relato no resulta lo que se dice agradable):

> El altavoz nos mandó salir a todos, y al cabo de unos minutos lo VI llegar. Un grupo de rebeldes iba en cabeza gritando «¡Abajo los seguidores de la vía capitalista!» y «¡Viva el pensamiento del presidente Mao!» Los seguían unos diez de los viejos «camaradas principales» atados con una larga soga como cuentas en un cordel, y con las manos también atadas. Llevaban altos sombreros de papel de copa cuadrada en los que había inscritas frases como soy un malnacido o soy un idiota, y carteles de madera colgados del cuello con sus nombres y sus delitos...
>
> Los seguidores de la vía capitalista [estaban arrodillados] en la plataforma, con las manos atadas a la espalda con largas cuerdas... La reunión seguía y seguía, y cada vez que alguien trastabillaba se oían gritos de «¡Dale un paseo en avión, dale un paseo en avión!» Al oírlo, los rebeldes lanzaban la cuerda que ataba por detrás los brazos del hombre sobre una tubería que había en la parte de arriba del auditorio y lo levantaban en vilo, dejando que se retorciera de dolor como una libélula con las alas sujetas.[16]

La función de aquellas crueles sesiones de crítica colectiva era la misma que la de las sesiones de lucha: liberar el *qi* y redirigir el *li*; imponer un nuevo régimen emocional. El hecho de que Mao no tuviera nada que ver con la medicina tradicional china no debió de influir en absoluto en los mil millones de personas que en China siempre habían creído en el concepto de *qi*. Para ellas, dar rienda suelta a la ira abría el camino a recuperar la alegría mediante la liberación del *qi* reprimido.

Aquellas sesiones representaron el último coletazo de un siglo de humillación: una última reivindicación del honor de China que transfería la vergüenza a sus enemigos. Como señala Elizabeth Perry: «La Revolución Cultural demostró una vez más, si es que hacían falta más pruebas de ello, cuán volátiles y variables pueden resultar las emociones individuales en el contexto de la política grupal.»[17] En muchos sentidos, Zhuangzi tenía razón: las cosas cambian. En especial las corrientes políticas. Ni los regímenes emocionales ni las pautas de conducta ni el *li* son, ni pueden ser, inamovibles. Si alguna afirmación universal puede hacerse acerca de las emociones, es que —como la marea— fluyen y refluyen; de manera similar al *qi*.

El impulso de superar el siglo de humillación, tanto a nivel interno como a escala internacional, motiva aún a la actual China, convertida ahora en uno de los países más ricos y poderosos de la Tierra gracias, en gran parte, a la marea emocional que empezó a principios del mencionado siglo. Dada la concepción de los sentimientos de su pueblo, su enorme población y sus inmensos recursos, era inevitable que China se liberara de su estatus de país oprimido para devenir la potencia económica y militar que es hoy en día. Un dragón herido sólo puede dormitar durante un tiempo.

13

El amor y la madre (patria)

Es el 12 de septiembre de 1962 y estamos en el Rice Stadium de Houston, Texas. Ese día, el equipo de fútbol americano de la Universidad Rice, los Rice Owls, no juega ningún partido, ni tampoco tiene entrenamiento. No hay animadoras, y el público es un poco mayor que de costumbre. El motivo es que ese día el presidente estadounidense John F. Kennedy está dando un discurso, y ha prometido que va a anunciar algo trascendental. Dos años antes, Kennedy había logrado superar la ventaja electoral de su oponente, Richard Nixon. Todo el mensaje de su campaña había girado en torno a la idea de reavivar el amor a Estados Unidos. En su discurso de investidura, Kennedy declaró: «No te preguntes qué puede hacer tu país por ti; pregúntate qué puedes hacer tú por tu país.» Instó a todos los ciudadanos estadounidenses a sentirse orgullosos de serlo, a amar a Estados Unidos y trabajar juntos por un futuro esplendoroso. Y al mismo tiempo, reforzó el odio estadounidense al comunismo y la Unión Soviética, refiriéndose constantemente a los ciudadanos de dicho país como «ellos». El objetivo de este mensaje era utilizar el odio colectivo hacia la URSS para potenciar una serie de emociones intergrupales basadas en el amor a Estados Unidos.

Para sorpresa de los estadounidenses, los soviéticos habían sido los primeros en enviar un vehículo al espacio exterior. El verdadero pistoletazo de salida de la que pasaría a conocerse como carrera espacial se produjo cuando el 4 de octubre de 1957 se puso en órbita un satélite llamado *Sputnik 1*. Hasta entonces la Unión Soviética se había mostrado muy reservada en lo relativo a sus avances en astronáutica, en parte porque quería pillar a Estados Unidos por sorpresa, y en parte porque no lograba los resultados previstos. Cuando el Gobierno soviético finalmente reveló lo que había logrado

con el programa Sputnik, los funcionarios no pudieron por menos que sorprenderse ante la reacción que se produjo en el país. Sus camaradas en todo el territorio soviético se mostraron tan emocionados como orgullosos, y el Estado no tardó mucho en aprovechar aquella efusión emocional diseñando una campaña propagandística en torno a sus logros extraplanetarios. El gobierno pidió a la gente que estuviera atenta al satélite cuando pasara por encima de sus hogares (aunque en realidad era casi imposible de ver) y que sintonizara el hoy famoso «bip, bip» que emitía. Se imprimieron carteles de propaganda, con imágenes inspiradoras y eslóganes como ¡nacimos para hacer el sueño realidad! o ¡hijos de octubre, pioneros del universo!, que llenaron las paredes de las principales ciudades. De repente, la Unión Soviética se sentía enormemente orgullosa de su programa espacial. Sus lazos intergrupales se estrecharon al tiempo que aumentaba el orgullo nacional.

En Estados Unidos reinaba la consternación. Desde que se inició la Guerra Fría, a los estadounidenses se les había dicho una y otra vez que no tenían de qué preocuparse, puesto que su país era tecnológicamente muy superior a aquellos «atrasados comunistas». Descubrir que tal afirmación no era del todo exacta apagó parte del fuego generado por los motores de propulsión del orgullo nacional estadounidense. Había que hacer algo para restaurarlo. Estados Unidos tenía que poner en órbita su propio satélite. Logró hacerlo en 1958, no mucho después de que los soviéticos lanzaran el segundo de los suyos, el *Sputnik 2*, para que orbitara sobre las cabezas de los decadentes occidentales.

El entonces recién reelegido presidente, Dwight Eisenhower, sabía que debía mejorar la posición de Estados Unidos. De modo que, unos meses después del lanzamiento del primer satélite estadounidense, creó la Administración Nacional de Aeronáutica y el Espacio, que hoy conocemos sobre todo por sus siglas: nasa. La organización tenía la misión de restaurar el orgullo nacional —o, más bien, aliviar los temores— demostrando la superioridad tecnológica de Estados Unidos sobre la Unión Soviética. Y pretendía hacerlo enviando a un humano al espacio y trayéndolo de vuelta sin que pereciera en el intento. Todo

estaba previsto. La nasa desarrolló un nuevo y enormemente costoso cohete diseñado ex profeso para la tarea —en el marco del llamado proyecto Mercurio—, y se disponía a convertir a Alan Shepard en el primer hombre que viajaba al espacio.

Pero entonces los soviéticos volvieron a sorprenderlos. En abril de 1961, un mes antes de la fecha prevista para el lanzamiento estadounidense, sin levantar la liebre y con el mayor de los secretos pusieron en órbita alrededor de la Tierra al teniente primero de las fuerzas aéreas soviéticas Yuri Gagarin, y luego lo trajeron de regreso sano y salvo. No pasó mucho tiempo sin que los funcionarios soviéticos comenzaran a jactarse de su hazaña ante cualquiera que quisiera escucharlos. Una vez más, los estadounidenses quedaron perplejos: de nuevo les habían ganado por la mano. A los estadounidenses no les gusta mucho que los aventajen. El orgullo de Estados Unidos resultó gravemente herido, y empezó a crecer la inquietud ante la posibilidad de que los soviéticos también llevaran la delantera en el aspecto militar. El nuevo presidente de Estados Unidos, John F. Kennedy, sólo tenía una opción si pretendía reavivar el amor a la nación: debía apuntar a la Luna.

Cuando Kennedy subió al estrado aquel día de 1962 en el Rice Stadium, hizo la que a buen seguro sería la promesa científica más ambiciosa de la historia. Costara lo que costara, el primer hombre que pisara la Luna sería un estadounidense. Declaró Kennedy:

> Hemos decidido ir a la Luna. Elegimos ir a la Luna en esta década y hacer lo demás, no porque sean metas fáciles, sino porque son difíciles... Es un reto que estamos dispuestos a aceptar, que no estamos dispuestos a posponer y que tenemos la intención de ganar.[1]

Kennedy hizo de la carrera a la Luna algo más que una mera aspiración a alcanzar la genialidad tecnológica. Para él, era una batalla entre el bien y el mal. Quería que Estados Unidos plantara una «bandera de libertad y paz» en nuestro satélite antes de que los soviéticos pudieran plantar su «bandera hostil de conquista». Obviamente, aquellos odiosos soviéticos sólo querían llegar a la Luna para poder ocuparla y poseerla. Querían expandir su imperio

comunista al espacio; o al menos eso es lo que creía por entonces el estadounidense medio gracias a Kennedy. La clave era que Kennedy mezclaba muy a sabiendas el amor a Estados Unidos con el odio al enemigo.

Por desgracia, Kennedy no viviría para ver alunizar a los astronautas: murió asesinado seis años antes de que su sueño se hiciera realidad. Pero a las 16.17 h del 20 de julio de 1969 —hora oficial de la Costa Este—, mientras millones de personas se congregaban ante el televisor en todo el mundo, la misión *Apolo 11* cumplió la promesa de Kennedy. Después de un viaje de 385.000 kilómetros que duró poco más de cuatro días, los estadounidenses pisaron por primera vez la superficie lunar. Si bien existía la sensación de que el mundo entero se había unido para compartir aquel momento, obviamente fue en Estados Unidos donde el alunizaje tuvo mayor impacto. Allí desencadenó una auténtica oleada de orgullo nacional y amor al país. Tanto los periódicos como los políticos estadounidenses rebosaban de entusiasmo. El *New York Times* declaró que aquél era un «antiguo sueño cumplido», mientras el presidente Richard Nixon afirmaba que «para todos los estadounidenses, éste ha de ser el día de mayor orgullo de nuestras vidas».[2] Llegar a la Luna suponía, siquiera fuera brevemente, la consecución de lo que Kennedy se había propuesto. No era sólo una hazaña tecnológica, sino también un acontecimiento que contribuiría a reforzar aún más los mismos deseos en los que el presidente se había inspirado.

«ME HE CONVERTIDO EN LA MUERTE»

¿Por qué a Kennedy lo obsesionaba tanto llegar a la Luna? Bueno, imagina una hermosa mañana a mediados de la década de 1950. La silueta familiar de los rascacielos de Nueva York se recorta contra la esfera del sol naciente, anunciando un nuevo día. Sombras negras, afiladas y angulares, se proyectan entrecruzándose en las calles y edificios, los tejados, parques y plazas. Pero esa mañana el sol ha salido más deprisa que de costumbre. De forma antinatural. En lugar de ascender despacio sobre el horizonte, en esta ocasión la oscuridad

se ha convertido en un instante en un cegador destello acompañado de intenso calor. Y la imponente y atemporal silueta de la ciudad ha empezado a desmoronarse. Ése no era el sol, y no estaba amaneciendo. Era el incendio de una bomba nuclear: ha comenzado la guerra atómica.

En las calles de Nueva York reina la devastación. Como lo describía el periodista John Lear:

> Los bebés lloraban, las mujeres gritaban, y aquí y allá se alzaban las voces de los hombres en una babel de confusión. Con un rugido que sacudía todo el barrio, dos enormes tanques de gas situados río abajo arrojaban llamas como candelas romanas. Al otro lado del río, en Newtown Creek, ardían grandes pilas de madera. Pero fue por encima de los tejados, a lo lejos, en dirección a Chinatown, donde él presenció lo peor de la catástrofe.
>
> Grandes olas de color púrpura y marrón rosado recorrían toda la ciudad, elevándose a decenas de metros de altura como un mar embravecido: eran las ruinas pulverizadas de miles de bloques de pisos de piedra rojiza. Y bajo las olas, y más allá de éstas, resplandecía el rojo amenazador del fuego. [3]

Por supuesto, ni lo que describía Lear ni lo que he descrito yo ha sucedido nunca. Nueva York nunca ha sufrido el ataque de un arma nuclear. La historia procede de un relato publicado en la revista *Collier's Weekly* un año después de que los soviéticos probaran su primera bomba atómica en 1949. No sería el único intento de imaginar la aniquilación nuclear, ni entonces ni después.

Recuerdo vívidamente la película *Threads*, estrenada en el año 1984, [4] un documental que explicaba cómo sería una guerra nuclear en el Reino Unido, aunque con más supervivientes de los que a buen seguro habría en realidad. Aquella película en concreto me resultó aterradora de un modo muy particular, puesto que estaba ambientada en Sheffield, mi ciudad natal y donde pasé mi infancia. Al ver cómo volaba en pedazos el ayuntamiento un escalofrío recorrió mi joven espalda, y todavía tiemblo al recordarlo. No soy el único.

Durante la Guerra Fría la mayoría de la gente vivía día y noche un poco asustada. Y las élites estadounidenses lo sabían bien. Tenían que encontrar algún modo de reducir ese temor y poner fin a lo que llamaban el «problema del pánico». Si a los estadounidenses y sus

aliados los asustaba la posibilidad de una guerra atómica, quizá se opondrían a tener armas nucleares. Y eso no era bueno; para ellos, sería como entregar el mundo al enemigo. Había que gestionar las emociones. Había que controlar los sentimientos. Obviamente, descubrir que los soviéticos podían lanzar cosas al espacio susceptibles de caer sobre uno en cualquier momento —y que los estadounidenses eran incapaces de hacerlo—, no ayudaba en nada a aliviar la sensación de pánico.

La carrera espacial fue el producto de los dos grandes frentes en que se libraba la Guerra Fría. El primero tenía que ver con aquellas aterradoras bombas nucleares y la necesidad de que las dos superpotencias demostraran su superioridad tecnológica. El segundo era el frente de las emociones. En 1954, el psicólogo estadounidense Howard S. Liddell escribió: «Las fuerzas primitivas de las emociones del hombre son más peligrosas y devastadoras que la fisión nuclear. ¿Quién puede dudar de que el problema científico crucial de nuestro tiempo es el problema de la emoción?»[5] Quería saber cómo evitar que la gente permaneciera encogida debajo de la mesa por miedo a la bomba. Resulta que la respuesta estriba en controlar las emociones mediante un pequeño e inteligente truco llamado «acoplamiento emocional».

¿QUÉ ES EL ODIO (Y QUÉ TIENE QUE VER CON EL AMOR)?

El odio es una curiosa emoción: hasta ahora los estudios realizados mediante resonancia magnética funcional no han logrado encontrar una única vía específica o sustancia neuroquímica responsable de ella. El mejor candidato es lo que los investigadores denominan el «circuito del odio» del cerebro, que involucra una combinación de la ínsula (que se cree que guarda relación con la repugnancia) y las áreas que vinculan la agresión con la toma de decisiones: el putamen, la corteza frontal y la corteza premotora.[6] Al parecer, desde una perspectiva neuropsicológica no hay mucha distancia entre que algo te disguste porque te repugna o porque te entran ganas de golpearlo. Eso tiene cierto sentido, ya que tendemos a odiar a las personas que nos

resultan repugnantes. Manipular la repulsión para generar odio constituye una técnica con un tremendo poder, como demostró demasiado bien el partido nazi.

El odio también nos incita o bien a pelear contra las personas que despreciamos, o bien a evitarlas. Si esto te resulta familiar, es porque aquí volvemos a encontrarnos, una vez más, con la disyuntiva entre lucha y huida. Como cabría esperar, también nuestra vieja amiga la amígdala desempeña un papel en el odio.

El odio constituye una fuente de «alterización» —fue esta emoción la que alimentó la furia de Yaa Asantewaa hacia los británicos— en cuanto que se halla vinculado a una serie de elementos que forjan nuestra idea del «otro», como los estereotipos, la necesidad de chivos expiatorios y el miedo a lo desconocido. Parece probable que el odio sea una suma de otras emociones, una constelación de sentimientos que dependen del contexto y de la cultura. Yoda estaba equivocado: el miedo no conduce a la ira, el odio y el lado oscuro; los sentimientos que te llevan al lado oscuro se producen todos a la vez. El maestro jedi también pasó por alto una de las rutas más potentes y quizá inesperadas de las que conducen al odio: el amor.

A menudo se dice que entre el amor y el odio sólo hay un paso. Quizá recuerdes que santo Tomás de Aquino pensaba que el amor era lo contrario del odio. Probablemente se equivocaba. El amor no es lo contrario del odio; es más bien un compañero. Mucho antes de Aquino, los antiguos poetas griegos señalaban que el amor y el odio tenían una relación bastante íntima. Fue una mezcla del amor de una mujer (Helena) y el odio al hombre que se la llevó consigo (Paris) la que hizo zarpar miles de barcos y desencadenó la guerra de Troya. Dos milenios después, Sigmund Freud observó no sólo que el amor y el odio pueden estar íntimamente ligados, sino también que hay cosas que suscitan amor y odio a la vez. Como de costumbre, pensó que la razón de ello se reducía a la lactancia materna y el control de los esfínteres.

Como recordarás, Freud creía que todos los afectos provienen de cosas que han sucedido en la infancia, y de la necesidad o bien de volver a ellas o bien de alejarse de ellas. A veces —pensaba—, ambos

impulsos se producen de manera simultánea. Podemos aprender a amar los senos femeninos como fuente de alimento, y obtener placer y alivio —si somos sinceros— al orinar y defecar; pero también se nos puede enseñar a odiar tanto los senos femeninos como las heces que producimos porque son, de manera respectiva y en opinión de Freud, moral y físicamente repugnantes. Freud denominaba a esta mezcla «ambivalencia».[7] Aunque hoy día sus ideas sobre el origen del vínculo entre amor y odio han sido desacreditadas casi de arriba abajo, ciertos estudios recientes sobre el cerebro sugieren que ni él ni los griegos se equivocaban por completo.

Resulta que la parte del cerebro que se activa cuando vemos imágenes de personas a las que amamos es la misma que se activa cuando vemos imágenes de personas a las que odiamos. Se diría que esta área del cerebro, la ínsula, es la que decide cuán intenso es nuestro sentimiento hacia algo. En apariencia actúa como una especie de cruce de caminos por donde pasan tanto el odio como el amor, y, para el caso, también la repugnancia.[8] Diría que ésta es una explicación satisfactoria.

Por regla general, cuando pasamos de una emoción a su opuesta, eso forma parte de un proceso conocido como «cadena o transición emocional». La esperanza se convierte en inquietud; la inquietud se convierte en preocupación; la preocupación se convierte en miedo; el miedo se convierte en pánico.[9] También pueden coexistir a la vez dos emociones contrapuestas; esta circunstancia, que Freud denominaba ambivalencia, se conoce hoy como «acoplamiento emocional». Por norma general, dicho acoplamiento vincula dos emociones similares, como el miedo y la repugnancia que sienten algunas personas cuando ven una araña. Pero, gracias a la ínsula, se diría que también el amor y el odio pueden acoplarse de ese modo pese a ser opuestos.

Cuando se combinan pares de emociones opuestas, forman lo que se ha dado en llamar «baterías morales».[10] Los polos de dichas «baterías» pueden invertirse debido a fuerzas externas como conmociones repentinas o presiones emocionales extremas. El amor y el odio constituyen un ejemplo perfecto de batería moral: una persona

puede pasar de forma alarmantemente rápida de una de estas dos emociones a la otra cuando se ve expuesta a algún tipo de trauma o situación estresante. Por lo general el cambio tiene consecuencias desastrosas, como demuestran los miles de crímenes «pasionales» que se producen cada año... por no hablar de todos aquellos barcos griegos que partieron hacia Troya.

El hecho de que una determinada emoción puede vincularse a su polo opuesto es algo que se sabe desde mucho antes de que metiéramos a estudiantes universitarios en cilindros claustrofóbicos para observar sus cerebros. Si recuerdas, fue eso mismo lo que impulsó la exploración platónica de los sentimientos y el alma, y Shakespeare ya observaba que «la separación es tal tristeza dulce...» bastante antes de que se construyera el primer aparato de resonancia magnética funcional.[11] Los líderes estadounidenses y soviéticos de la época de la Guerra Fría también eran conscientes de ello. Sabían que, si pretendían ver justificada y aun aceptada la necesidad de las armas nucleares, el enemigo tenía que ser más odiado y resultar más aterrador que las propias ojivas. Para ello había que conseguir que la gente amara a su propio país y odiara a los enemigos de éste. Fue así como se inició un auténtico *boom* psicológico.

AMAR A ESTADOS UNIDOS

Quizá recuerdes nuestro anterior encuentro con el amor. En concreto, un amor cristiano, agustiniano; un amor cuya función era guiarnos por las escaleras hacia el cielo. Quizá también recuerdes que algunos científicos modernos dividían el amor en tres fases —apetito sexual, atracción y apego—, cada una de ellas provocada por su propio cóctel de sustancias neuroquímicas. Pero algunos gobiernos y científicos ya conocían formas de manipular el amor mucho antes de que nadie descubriera qué hacía cada una de dichas sustancias. La forma concreta que tuvo Estados Unidos de inspirar el amor de sus ciudadanos fue dando especial relevancia al llamado *American way of life*, el «estilo de vida estadounidense»; básicamente, libertad, democracia, béisbol, pastel de manzana y todas aquellas cosas buenas

de las que carecían los soviéticos. Para aprender a hacerlo de manera eficaz, la Administración Federal de Defensa Civil (FCDA) se involucró en el ámbito de la psicología; más concretamente, se involucró en la denominada gestión de las emociones, o gestión emocional. Ésta consistía en esencia en establecer límites: en decidir qué debía sentir la gente; en qué circunstancias debían sentir determinadas cosas; qué significado debían tener esos sentimientos; cómo debían expresarse, y cuál era la mejor forma de controlarlos.[12] Era un intento de crear un régimen emocional desde cero.

La Segunda Guerra Mundial marcó el comienzo de una era en la que trabajar juntos en pro de la nación estadounidense pasaría a ser fundamental. Parafraseando la célebre máxima de Kennedy, no importaba lo que tu país sintiera por ti, sino lo que tú sentías por tu país. Tras el desarrollo de la bomba atómica, lo que sentía la gente era que su país podía aniquilar a todos los demás. Los líderes políticos pensaban que eso tenía que cambiar, y la necesidad de adoptar un enfoque introspectivo y centrarse en las emociones personales pasó a adquirir un papel esencial. Ahora lo mejor para la nación era un individualismo feroz, en contraposición al colectivismo que había convenido al esfuerzo bélico.

En un artículo de prensa publicado en 1953, el director de la FCDA, Frederick Peterson, lo expresaba del siguiente modo:

> Si estás preparado y mantienes la calma, estarás prestando un servicio de enorme valor para ti y para tu país, y probablemente para todo el mundo libre.[13]

Para poder desarrollar un marco en el que encuadrar este nuevo tipo de gestión emocional a gran escala, se desviaron ingentes cantidades de dinero que antes se gastaban en investigación sobre política y economía para destinarlas a otras ciencias sociales. Empresas como rand Corporation recibieron dinero para gastarlo en investigación sobre educación, atención infantil y bienestar social, entre otras cosas. No es casualidad que fuera en esta época cuando se introdujo la orientación escolar mediante la Ley de Educación para la Defensa Nacional de 1958. Tampoco lo es que el número de adultos que acudían a la consulta de un terapeuta aumentara en ese período.

La afluencia de fondos ayudó a la Asociación Estadounidense de Psicología a incrementar su número de afiliados de manera espectacular, lo que a su vez contribuyó a que se llevaran a cabo aún más investigaciones. Surgieron montones de ideas novedosas y nuevas disciplinas, tantas que me resultaría imposible enumerarlas todas aquí. La doctora Kelly A. Singleton ha calificado este período como «giro psicológico», y me siento inclinado a coincidir con ella.[14]

Pero a pesar de todas las apariencias en sentido contrario, los nuevos gestores emocionales estadounidenses no estaban interesados en cambiar nada. En realidad, su principal objetivo era arrebatar la regulación emocional a aquellas entidades que la controlaban —las religiones— para ponerla en manos del Estado.

En 1960, un sociólogo llamado Daniel Bell, que resultaba ser asimismo uno de los mencionados gestores emocionales, escribía:

> Se podría decir, de hecho, que la función latente más importante de la ideología es explotar la emoción. Aparte de la religión (y de la guerra y el nacionalismo), ha habido pocas formas de canalizar la energía emocional. La religión simbolizaba, drenaba y dispersaba la energía emocional del mundo hacia la letanía, la liturgia, los sacramentos, los edificios, las artes... La ideología fusiona estas energías y las canaliza hacia la política.[15]

Tal era, en efecto, el quid de la cuestión: apropiarse del contexto emocional existente y redirigir sus deseos hacia una ideología política, «el estilo de vida estadounidense».

Una forma de hacerlo era difuminar la separación entre Iglesia y Estado, al menos un poco. Así, en 1954 el Congreso estadounidense votó a favor de cambiar el juramento a la bandera: Estados Unidos dejó de ser simplemente «una nación, indivisible», para convertirse en «una nación, bajo Dios, indivisible». En 1956 se modificó asimismo el lema nacional: el que regía hasta entonces, *E pluribus unum* («De muchos, uno»), fue reemplazado por *In God we trust*, «Confiamos en Dios.» Poco después, el nuevo lema se incorporó también a todos los billetes de curso legal, en lo que constituiría un recordatorio constante de la «divina» postura moral de Estados Unidos en la Guerra Fría que todos los ciudadanos llevarían en el bolsillo. La implicación

subyacente era que de alguna manera la moralidad estadounidense gozaba del respaldo del mismo Todopoderoso. Ello posibilitó que la moral y el control emocional pasaran del púlpito a los políticos y las emociones se convirtieran en una mercancía que gozaba del patrocinio estatal, en parte de un omnipotente Estado fiscal-militar-emocional. Pero no bastaba con apropiarse de Dios; los legisladores decidieron apostar por un poder aún mayor: las madres.

EL ESTILO DE VIDA ESTADOUNIDENSE

La antropóloga Margaret Mead estaba convencida de que las emociones tenían casi con toda certeza un origen cultural, una cuestión sobre la que volveremos en el próximo capítulo. En 1942 publicó un estudio titulado *And Keep Your Powder Dry*, que dedicaba gran parte de su contenido a la influencia que ejercían los padres sobre sus hijos:

> Al igual que un modo de entender una máquina es saber cómo está hecha, una forma de entender la estructura de carácter típica de una cultura es seguir paso a paso la manera como se forja en el niño en desarrollo.[16]

No se equivocaba. Es sabido que la crianza de los hijos es el principal proceso mediante el que se difunde una cultura, incluidas sus expectativas en lo relativo a la expresión de las emociones. Es obvio que existe un ciclo de realimentación: tu cultura influye en cómo crías a tus hijos, lo que a su vez influye en tu cultura, etcétera. Mead era consciente de ello, pero pensaba que las madres ejercen una función especialmente importante en el progreso de la cultura en cuanto pasan mucho más tiempo con sus hijos que ninguna otra persona.[17] No era la única en el ámbito científico que pensaba así. Muchas de las investigaciones financiadas por rand Corporation llegaron a la misma contundente conclusión: las madres estadounidenses sabían lo que se hacían, pero les vendría bien un poco de orientación.[18]

Uno de los problemas que se planteaban era que durante la Segunda

Guerra Mundial las mujeres se habían acostumbrado a trabajar: habían construido las bombas, remachado los barcos y pintado los tanques. Asimismo, los avances tecnológicos de las décadas de 1950 y 1960 socavaban la mayoría de los argumentos en favor de que las mujeres se quedaran en casa en lugar de ir al trabajo. Hoy puede parecer de lo más misógino, y sin duda lo era, pero una de las razones —o debería decir excusas— que justificaban presuntamente la división del trabajo en el hogar era el hecho de que las tareas como lavar la ropa, cocinar y limpiar podían ocupar toda una jornada laboral y más. Las lavadoras y otros artilugios vinieron a cambiar de manera drástica esa situación: de repente ya no había obstáculos reales que impidieran que las mujeres siguieran su propia carrera profesional. Pero el Gobierno estadounidense quería que las madres se quedaran en casa con sus hijos, por lo que se vio obligado a responder buscando y proponiendo soluciones de compromiso.

Así, por ejemplo, libros como *How to Be a Woman* («Cómo ser mujer»), de los educadores Mary y Lawrence Frank, sugerían que las mujeres que se mantenían alejadas de sus hijos durante demasiado tiempo podían provocar una «verdadera crisis». ¿Su solución? Trabajar a tiempo parcial, a ser posible desde casa.[19] Pese al creciente número de revistas, libros y otros medios consagrados al empoderamiento de la mujer que florecieron en las décadas de 1950 y 1960, ahora se ponía el mismo énfasis en un mensaje distinto, más regresivo: «Mujeres, quedaos en casa y volved a la cocina. ¡Incluso podéis trabajar desde allí!»

Se podría argumentar que esa insistencia en que las madres se quedaran en casa venía motivada únicamente por el hecho de que los hombres pretendían acaparar el mercado laboral; que se trataba de un nuevo acto del patriarcado intentando reafirmarse. Pero resulta difícil ignorar su conexión con otros objetivos políticos de la época. Estados Unidos temía que su orden social se viera amenazado. El núcleo familiar se estaba desintegrando en la medida en que aumentaban los divorcios, las tasas de alcoholismo y el número de personas ingresadas en instituciones psiquiátricas. Al final, la solución del Gobierno estadounidense consistió en apelar a lo que pensaba que era un

profundo instinto evolutivo, un impulso compartido por toda la humanidad e instaurado en nuestro cerebro por el proceso de la biología: el amor.

Los poderes fácticos estaban convencidos de que el amor biológico y natural que las madres sienten por sus hijos era la clave para poner fin al miedo. En un informe elaborado en 1951 para la Organización Mundial de la Salud, el psicólogo británico John Bowlby escribía lo siguiente en relación con los peligros que afronta un niño que se ve privado del amor materno:

> La privación parcial trae consigo ansiedad aguda, excesivo anhelo de amor, de poderosos sentimientos de venganza y, como consecuencia de éstos, los de culpabilidad y depresión. Esas emociones y esos impulsos son demasiado poderosos para los tiernos medios de dominio y organización inmaduros con que cuenta el niño (inmaduro todavía, tanto fisiológica como psicológicamente). La perturbación en la organización psíquica resultante de esos estados lo conduce a una variedad de reacciones frecuentemente repetidas y acumuladas que se traducen en la aparición de síntomas de neurosis y de inestabilidad. La privación absoluta [...] determina otros efectos de mayor alcance en el desarrollo del carácter que pueden llegar hasta invalidar por entero su capacidad de adaptación social.[20]

La cura de Bowlby para este peligro era sencilla: las madres no deberían privar de atención a sus hijos. Así, escribía:

> El niño necesita tener la conciencia de que es objeto de satisfacción y orgullo para su madre; la madre, por su parte, ha de ver en su hijo la prolongación de su propia personalidad, y los dos han de sentirse estrechamente identificados... Ésa es precisamente la razón de que el cuidado materno que necesita el niño se proporcione tan fácilmente en el seno de la familia y sea tan difícil de lograr fuera de ella.[21]

En ese aspecto resultaba esencial el papel de la denominada «familia nuclear» (un término que resultaba bastante apropiado aun sin pretenderlo), que en aquella época se traducía en un varón que traía el sustento, una madre dedicada a las tareas del hogar y una media de 2,4 hijos. La valla de madera blanca en el jardín era opcional.

Los legisladores pensaban que no había mejor manera de reducir el

miedo a la aniquilación total que el amor materno. Los niños queridos y alimentados de forma natural crecerían sanos y felices, y rebosantes de amor al estilo de vida estadounidense y a todos los ciudadanos libres del mundo, al tiempo que, gracias al acoplamiento emocional, odiarían con tanto celo como justificación moral a quienes se opusieran a su forma de vida. Actuar de cualquier otro modo, según buena parte de las investigaciones realizadas en el período del «giro psicológico», era ir en contra de la evolución; luchar contra el instinto; subvertir los impulsos humanos. La implicación subyacente, por supuesto, era que los soviéticos no amaban a sus hijos, que luchaban contra la naturaleza y el *statu quo* evolutivo para crear monstruos, personas que, lejos de amar su forma de vida, simplemente tenían miedo de criticarla; meros engranajes en una maquinaria; piezas inconscientes de algo más grande y siniestro. Quienes así pensaban no andaban del todo equivocados.

¿LOS SOVIÉTICOS TAMBIÉN AMABAN A SUS HIJOS?

Imagina que estamos en la última semana de junio de 1950 y te han pedido que asistas a una sesión conjunta de la Academia de Ciencias y la Academia de Ciencias Médicas de la Unión Soviética. No es que tengas muchas opciones, ya que la invitación te la ha enviado el propio Stalin; no es tanto una petición como una oportunidad de no ser ejecutado. El motivo de la sesión es dilucidar hacia dónde se dirige la investigación psicológica soviética. O al menos ése es el propósito en teoría. En realidad, se trata más bien de plantar cara a los científicos que discrepan de Iván Pávlov.

Pávlov, que había muerto catorce años antes de que se celebrara ese encuentro, era un famoso fisiólogo ruso cuya investigación sobre el sistema reflejo había revolucionado la psicología. Había demostrado que podía condicionarse a los animales —y a las personas— para que se comportaran de determinada forma. Por ejemplo, si haces sonar regularmente una campana justo antes de dar de comer a tus perros, éstos terminarán por asociar el sonido de la campana a la comida, y a la larga el mero hecho de oír la campana hará que empiecen a salivar

como si tuvieran la comida delante, aunque de hecho no la tengan. Esto pasaría a conocerse como «condicionamiento clásico».

Stalin quería utilizar una técnica similar en humanos. Pensaba que podía ser una forma de generar un determinado comportamiento colectivo, el tipo de cosas que tanto gustaban al régimen soviético. Pero los humanos no son perros, y nuestras respuestas pueden resultar más complejas e impredecibles que las de éstos. O al menos eso es lo que habría pensado cualquiera de nosotros de haberse hallado en la situación de aquellos científicos hasta ver que detenían a sus colegas por practicar una «ciencia antipavloviana, antimarxista, idealista y reaccionaria» que comportaba un perjuicio para la psiquiatría soviética. Una vez detenidos, aquellos científicos se veían obligados a admitir que se equivocaban, para no ser ejecutados.[22] Ese tipo de acciones pretendía ayudarlos a centrarse y hacerles entender que Pávlov tenía razón después de todo. Pero el objetivo de aquel encuentro no era sólo dar el marchamo de autenticidad a las ideas de Pávlov; también tenía un propósito de mayor envergadura: dilucidar cuál era el mejor modo de conseguir que los soviéticos amaran a su país.

Los psicólogos que seguían la línea del partido afrontaban el problema de cómo eliminar los vestigios de una Rusia cuyos pensamientos y sentimientos todavía se inclinaban hacia las viejas formas capitalistas. Ése no era un problema nuevo, aunque la aversión al psicoanálisis por razones políticas lo había dejado en un estado de relativa latencia durante algunas décadas.

En 1924, el psicólogo ruso Aron Zalkind publicó un libro donde recopilaba una serie de artículos suyos bajo el título de *Ensayos sobre una cultura de una época revolucionaria*. Dichos artículos mezclaban el psicoanálisis con las ideas comunistas radicales para crear un «marxismo patológico».[23] Zalkind argumentaba que entre la fisiología y la clase existía un vínculo, y que dicho vínculo debía corregirse y nivelarse. Había que forjar un «hombre nuevo».[24] Pero ¿cómo podía el gobierno forjar a ese nuevo hombre soviético;[25] un hombre que amara al Estado soviético incluso más que a su madre, y —lo que es más importante— que odiara a los capitalistas más que a

nada en el mundo?

Uno de los problemas era que los soviéticos no eran muy amigos del concepto darwiniano de evolución. Consideraban que la selección natural implicaba una competencia no regulada por los recursos y que, a su vez, dicha competencia no regulada por los recursos permitía ganar a las especies dotadas del mayor número de ventajas injustas. Eso era capitalismo biológico, una especie de *laissez-faire* aplicado a la naturaleza. Y no era bueno. Para los soviéticos, había de ser el progreso comunitario y socialmente organizado —el comunismo— el que rigiera la naturaleza.

De manera similar, no creían que los humanos nacieran con determinados estados emocionales heredados que los ayudaban a competir, sino más bien con una especie de *tabula rasa* pavloviana. Tal era la concepción soviética de la emoción. Ésta era una forma de condicionamiento: creían que era posible emplear el condicionamiento clásico con los niños para hacer que éstos tuvieran determinadas emociones específicas en determinados momentos concretos, lo que los convertiría en adultos cuyas emociones podrían ser reguladas por el Estado. De ese modo habrían creado al hombre nuevo que deseaban.

En primer lugar, aquel nuevo hombre soviético tenía que ser feliz. Era su deber cívico —su responsabilidad— amar al Estado y sentirse contento. No importaba cuánta hambre pasara, o cuántos de sus seres queridos fallecieran: debía conservar su felicidad. Ser feliz, sin embargo, no significaba sonreír sin cesar como un idiota. Sonreír era algo propio de los niños estadounidenses; así era como éstos manipulaban a sus madres.[26] El nuevo hombre soviético sólo sonreiría cuando la ocasión lo requiriera. Sin manipulaciones. Sin mentiras (lo cual no deja de resultar irónico, dado que todo era una gran mentira).

Para implantar esa afabilidad, se diseñó un sistema educativo que requería que cada grupo de edad se integrara en una organización cuyo principal propósito era enseñar a los niños y jóvenes cómo debían sentirse. A diferencia de Estados Unidos, donde el término *madre* se convirtió en una especie de sinónimo de *Dios* para los niños,

en la Unión Soviética la educación era de naturaleza comunitaria, de modo que los niños soviéticos aprendían ya desde muy pequeños que el amor emanaba de la colectividad. A los que estaban en edad preescolar se les enseñaba que Lenin era su abuelo amantísimo; cuando iniciaban la escuela se les inculcaba el celo revolucionario en los grupos octubristas, y así sucesivamente.

Estas organizaciones utilizaban el ritual, la repetición y las manifestaciones emocionales para inculcar el tipo de felicidad apropiado, y el sentimiento de culpa como una especie de bastón con el que castigar a los niños que no eran lo bastante felices. Podría parecer que este planteamiento coincide en cierta medida con el confucianismo en cuanto éste postulaba el uso de respuestas emocionales ritualizadas apropiadas para cada circunstancia concreta. Pero no es así. Las emociones confucianas eran un producto de su cultura y se adaptaban a los cambios culturales producidos a lo largo del tiempo; eran a la vez de naturaleza jerárquica y participativa, es decir, que fluían a la par de arriba abajo y de abajo arriba. Las emociones soviéticas, en cambio, eran exclusivamente jerárquicas, diseñadas y controladas por el Estado. Se trataba de un régimen emocional del tipo más estricto, que a su vez exigía un intenso trabajo emocional.

En la Unión Soviética, todas las emociones que se manifestaban en público las interpretaba el Estado en su propio beneficio. Sólo se permitían expresar sentimientos secretos en muy raras ocasiones, y únicamente en el ámbito privado, en los lugares que —como ya hemos visto antes— William Reddy denominaba «refugios emocionales». Los individuos tenían que ser capaces de activar y desactivar sus emociones de forma inmediata. Tenían que mostrarse enfadados con Estados Unidos, o contentos con los últimos logros de sus líderes, en el mismo instante en que se les requiriera hacerlo.

Las personas mentían acerca de cómo se sentían porque, si cometían un desliz, podían correr el riesgo de que se les diagnosticara una de las numerosas enfermedades psiquiátricas que tenían catalogadas los soviéticos, como la «esquizofrenia tórpida». Los síntomas de este supuesto trastorno incluían la falta de adaptación apropiada (es decir,

la incapacidad de experimentar las emociones correctas), el pesimismo (de nuevo la incapacidad de experimentar las emociones correctas) y la discrepancia con los poderes fácticos (el no va más en cuanto a la incapacidad de experimentar las emociones correctas). Experimentar las emociones inapropiadas era ir en contra del Estado, e ir en contra del Estado era estar mentalmente enfermo. Debía de resultar agotador.

LA TIERRA PROMETIDA

Así pues, los dos bandos enfrentados en la Guerra Fría pretendían controlar las emociones de sus respectivas poblaciones y crear una utopía afectiva. Lo hacían para mantener a su ciudadanía tranquila en la era nuclear y al mismo tiempo —objetivo quizá algo menos benevolente— tenerla controlada. El amor que se esperaba que sintieran los ciudadanos por sus respectivos países (y en el caso de Estados Unidos, también por sus madres) se hallaba estrechamente ligado —«acoplado»— al odio al enemigo.

Los soviéticos tenían que ser los primeros en poner un satélite en órbita por dos razones: a) demostrar a sus ciudadanos que el amor que sentían por su país estaba justificado, y b) demostrar a los malvados estadounidenses que los soviéticos eran mejores que ellos. Por su parte, Estados Unidos tenía que ser el primero de los dos países en llegar a la Luna por razones similares: a) para acrecentar el amor a Estados Unidos entre sus ciudadanos y aliados; b) para evitar que los malvados soviéticos reivindicaran la Luna como propia, y c) para que los malvados soviéticos supieran que los estadounidenses eran mejores que ellos. Sin embargo, tratar de controlar las emociones de una población entera por la fuerza resulta ser, históricamente, una mala idea. Las fisuras empezaron a evidenciarse aun antes de que Neil Armstrong y Buzz Aldrin plantaran la bandera estadounidense en el Mar de la Tranquilidad.

El problema fue que no a todo el mundo se le consideró parte del estilo de vida estadounidense, de manera que muchas personas de color, mujeres y hombres jóvenes no reconocieron el régimen emocional que se había creado a su alrededor. No hizo falta mucho

para que estos grupos salieran de los refugios emocionales que se habían creado mediante su activismo y su afiliación política, y empezaran a expresar públicamente su enfado. Una de esas chispas prendió la noche del 4 de abril de 1968. Ese día, el doctor Martin Luther King Jr. estaba charlando con un colega cuando sonó un disparo. King murió poco después. El autor del homicidio era James Earl Ray, un extremista racista vehemente y orgulloso. Aquel disparo conmocionó al mundo y desató la furia en todo el territorio estadounidense. La esperanza que habían experimentado muchos afroamericanos y sus aliados en el movimiento por los derechos civiles se hizo añicos. Sólo quedó la rabia.

Aquella rabia desnuda explotó en forma de disturbios en once grandes ciudades estadounidenses con una ferocidad y un nivel de malestar que no se veían desde las postrimerías de la guerra de Secesión. Pero estaba lejos de ser la última revuelta que conmocionaría Estados Unidos. De hecho, los disturbios persisten todavía hoy, cuando los regímenes emocionales y políticos impuestos a ciertos grupos se enfrentan cara a cara con la violencia que se emplea para mantener esos regímenes intactos.

Las cosas fueron aún peor en la Unión Soviética, aunque su evolución resultó ser más lenta. Todo empezó a desmoronarse de hecho en la década de 1970, cuando el Estado diseñó un plan económico que le resultaba imposible poner en práctica. No ayudó en nada que todos supieran que el gobierno era corrupto. Ni tampoco que a los trabajadores cualificados se les pagara demasiado mientras que los no cualificados importaran demasiado poco. Y para empeorarlo todo aún más, una serie de perturbaciones económicas vinieron a sumarse a la sobrecarga de trabajo y la escasez de personal que sufría la burocracia centralizada. Se produjo un estancamiento, y luego una contracción, que destrozaron la economía del país.

La Unión Soviética nunca se recuperaría. Los días emocionantes de la carrera espacial se convirtieron en un lejano recuerdo: los soviéticos ya no tenían la menor posibilidad de superar las inversiones estadounidenses en tecnología. Al final la Unión Soviética acabaría desmoronándose como el Muro de Berlín. También contribuyeron al

colapso la imprevista rebelión del nuevo hombre soviético contra el control emocional patrocinado por el Estado y la reticencia de los ciudadanos a seguir malgastando más trabajo emocional.

La Guerra Fría inspiró la cientifización y la categorización generalizadas de las emociones en el marco de un intento de clasificar de manera minuciosa los sentimientos. Esto supuso un nuevo avance en la concepción de las emociones en todo el mundo, y, como veremos en las páginas siguientes, no puede afirmarse que fuera algo globalmente bueno, en cuanto generó ciertos conceptos deficientes como la noción de emociones básicas. Además, a raíz de la Guerra Fría la gente se obsesionó en buscar explicaciones culturales a todas las emociones humanas —ignorando por completo la evolución—, con resultados terribles. En el próximo capítulo empezaremos a responder a la pregunta que a estas alturas posiblemente ya llevarás rato planteándote: ¿cómo definen las emociones los investigadores actuales? Exploremos, pues, las dos principales teorías contemporáneas sobre la emoción, y descubramos por qué ambas son erróneas.

14

El choque de las grandes emociones

Una brillante y soleada mañana de julio de 2020, una joven encendió su teléfono móvil. Había salido de compras por primera vez en semanas, y, como cualquier buen milenial, dejaba constancia de su experiencia con fotos. Se desplazó por la pantalla examinando las numerosas fotografías que había hecho de su salida de compras antes de decidirse por una selfi que parecía lo bastante favorecedora para colgarla en Twitter e Instagram. Pero ¿qué texto escribiría para acompañarla? Lo pensó un poco, y decidió que quería hacer una declaración. Quería que sus 312 seguidores (105 en Instagram) supieran cómo se sentía. Escribió: «Ayer de compras por primera vez desde marzo. ¡Llevad mascarilla, todos! ¡Cuidaos!» Luego publicó la foto y siguió con lo suyo.

Primero oyó el zumbido de una respuesta. Luego otro, y luego otro. Antes de que pudiera darse cuenta, su teléfono vibraba con tanta frecuencia que llegó a resultarle molesto. Lo silenció hasta que terminó su turno en el trabajo. Al final de la jornada volvió a mirarlo, y se sorprendió al encontrarse con que tenía nada menos que 1.513 respuestas. Tenía que haber un error. Abrió recelosa su cuenta de Twitter, y sus peores temores se vieron confirmados. La jovencita había sido atacada por un ejército de troles, que le habían respondido publicando un montón de mierda.[1]

Algunas de las respuestas tenían una vaga similitud con argumentos racionales: las mascarillas son fascistas; existen sólo para oprimir; causan enfermedades por intoxicación de dióxido de carbono; ocultan tu rostro de Dios... El resto era una mezcla de comentarios y memes que tan sólo mostraban repulsión o resentimiento por el mensaje —de hecho bastante prosaico— que ella había publicado. Algunos comentarios apenas guardaban relación con el tema en cuestión.

Ciertas respuestas estaban plagadas de teorías conspiranoicas. Otras eran lisa y llanamente insultos. Estos últimos iban desde los más inofensivos, como llamar a la joven «copo de nieve» (en la jerga de las redes, una persona que se ofende a la primera de cambio), hasta otros de carácter más peligroso, como amenazas de muerte o de violación. Y así siguieron llegando respuestas. Todo porque ella había sugerido que la gente debería llevar mascarilla para protegerse a sí misma y a los demás en medio de una pandemia. Al final, la joven terminó borrando su tuit.

La ciencia está tratando de desentrañar por qué la gente actúa de este modo, pero resulta que hay una emoción concreta que desempeña un papel crucial en ello: nuestra vieja amiga la repugnancia. Estoy seguro de que eso no te sorprende demasiado. Lo que a lo mejor sí te sorprende —aunque no es probable si has llegado hasta aquí— es el hecho de que la repugnancia en sí misma constituye una emoción compleja y es objeto de frecuente debate. No puede decirse que sea una emoción universalmente compartida por todos los seres humanos; o al menos no sin matices. También puede decirnos más acerca de las opiniones políticas de la gente de lo que a primera vista cabría imaginar. Pero todavía nos queda cierto camino por recorrer antes de centrarnos en la repugnancia en concreto. El problema más importante es que, aun después de varios milenios de pensamiento y teorización, todavía no existe un consenso generalizado en torno a qué son exactamente las emociones. Examinemos, pues, este debate, y luego podremos dedicarnos a la repugnancia sin cortapisas.

¿ES USTED BÁSICO?

En las profundidades de la jungla de Papúa Nueva Guinea, un grupo de hombres regresaba a su hogar en el distrito de Okapa después de un largo día de caza. Aunque tenían una organización tribal, aquellos individuos no obtenían su alimento tan sólo de la caza y la recolección. En las inmediaciones de sus asentamientos cultivaban también tubérculos para dotar de mayor variedad a su alimentación. Sin embargo, su actividad agraria no era como la que nosotros

conocemos. Cuando las principales fuentes de alimento se trasladaban, también ellos lo hacían. Aquellas poblaciones también tenían tendencia a guerrear entre sí, y se sabía que capturaban a sus enemigos y en ocasiones se los comían. Aquella comunidad en concreto, la tribu fore, no había alterado su forma de vida en miles de años. Pero ese día las cosas serían distintas: iba a suceder algo que cambiaría para siempre no sólo sus vidas, sino también la propia historia de la ciencia de la emoción.

En un momento dado, en el centro de una de las aldeas familiares, todas las cabezas se volvieron en dirección hacia un ruido sordo y distante. No se parecía a nada que hubieran oído antes. El ruido iba acompañado de golpes y crujidos, producidos por los árboles al caer y las ramas al partirse. Aquella especie de gruñido —casi un rugido— se acercaba a ellos, haciéndose cada vez más y más fuerte. La gente de la aldea decidió acercarse a aquel fragor con la esperanza de vislumbrar a la bestia que lo producía. ¿Podrían cazarla y comérsela? ¿O deberían salir corriendo? Muy pronto apareció una extraña caja de metal con ruedas, que gemía y gruñía colina arriba. La caja se detuvo, se abrió uno de sus costados, y del vientre de la criatura salieron un grupo de humanos con ropas extrañas y una curiosísima piel pálida. Algunos de ellos eran ridículamente altos, pero el que parecía estar al mando era más o menos de su misma estatura, si bien tenía la piel más blanca de lo que jamás habrían creído posible. Al hombre pálido le acompañaba un miembro de la tribu fore de otra zona del distrito al que ellos reconocieron. El fore y el blanco menudo se acercaron a ellos, y el blanco les habló en una peculiar lengua nasal. Su compañero tradujo: «Hola. Me llamo Paul Ekman y me gustaría hacerles algunas preguntas.»

Paul Ekman, nacido en 1934, era hijo de un pediatra y una abogada. Pasó su infancia soñando con emular a su héroe, Fernando de Magallanes, y confiando en que algún día haría algún descubrimiento que cambiaría el mundo. Pero cuando él tenía catorce años, su madre, que sufría una depresión, se suicidó. Entonces sintió que tenía que averiguar por qué había ocurrido aquello, por qué las emociones pueden llevar a las personas a poner fin a su propia vida.

Sus sueños de descubrimiento pasaron de la geografía a las regiones inexploradas de la mente.

Ekman se doctoró en psicoterapia centrándose en el estudio de personas deprimidas. Fascinado por la comunicación no verbal, se dedicó a examinar el lenguaje corporal y los movimientos de las manos de sus pacientes. En poco tiempo se dio cuenta de que en realidad sus pacientes constituían una muestra sesgada: sólo estudiaba a supervivientes de la depresión, no a quienes habían sucumbido a lo peor de su enfermedad. Reflexionó, entonces, que «el camino para comprender el comportamiento humano y poder ayudar a la gente no pasaba por observar el comportamiento anormal, sino el comportamiento normal».[2] Dado que la depresión era un trastorno emocional, aquel hombre que había idolatrado a Magallanes encontró al fin su propia exploración: descubrir si todos los humanos experimentaban un conjunto de emociones universales.

En la década de 1960, Ekman no era el único científico que había partido en busca de emociones básicas en las tribus que nos vinculaban con nuestros ancestros cazadores-recolectores. La aclamada antropóloga Margaret Mead, a quien ya hemos mencionado en el capítulo anterior, llevaba años recorriendo el mundo y demostrando que las diversas culturas expresan los sentimientos de manera distinta. Es sabido que en la década de 1920 Mead vivió en la pequeña isla de Ta'u, en la Samoa Americana, con el propósito de averiguar si los «horrores» que suelen acompañar a la adolescencia, tanto para los padres como para los hijos, eran universales. Lo que descubrió fue que las adolescentes samoanas a menudo mantenían relaciones sexuales esporádicas de manera abierta y sin el menor sentimiento de culpa antes de casarse y formar una familia. Esto chocaba bastante con las normas de Occidente, donde este tipo de relaciones solía ir acompañado de ansiedad, vergüenza, bochorno e incluso repugnancia moral. En 1928, cuando se publicó el libro de Mead *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, sus hallazgos sorprendieron a los lectores occidentales, en cuanto proporcionaban una sólida evidencia de que las emociones variaban de una cultura a otra.[3] A finales de la década de 1960 las opiniones de Mead

gozaban casi de absoluto consenso en la comunidad científica occidental, en especial en Estados Unidos, aunque sólo fuera como advertencia de lo que podría ocurrir si se abandonaba el estilo de vida estadounidense y el contexto emocional a él asociado.

Pero Ekman tenía sus dudas. Su trabajo no existía en el vacío, dado que se enmarcaba en el «giro psicológico» y el nuevo deseo de categorizarlo todo. De ahí que en 1964 tuviera dificultades para realizarlo. No podía estudiar los comportamientos emocionales sin antes definirlos con precisión, pero nadie lo había hecho aún. Fue entonces cuando conoció al teórico psicológico Silvan Tomkins, que se convertiría en uno de sus más estrechos colaboradores. Para Ekman, los argumentos de Tomkins en favor del carácter innato de las emociones humanas resultaban más convincentes que los de Mead en sentido opuesto. Estaba convencido de que, si pretendía poner a prueba su hipótesis, primero debía encontrar un modo de medir las emociones. Y creía que la clave estaba en las expresiones faciales: si todos los humanos ponen las mismas caras en respuesta a sentimientos idénticos, debe de haber un vínculo entre esas expresiones faciales y las emociones básicas innatas.

Ekman pasó los ocho años siguientes desarrollando su método junto a Tomkins y otro colega, Wallace Friesen. Ekman y Friesen empezaron recurriendo a estudiantes en Estados Unidos, Brasil, Chile, Argentina y Japón, a los que pedían que vincularan fotografías de expresiones faciales con palabras o historias relacionadas con emociones. Pronto se hizo evidente que en todas partes había un conjunto básico de seis expresiones faciales vinculado a un conjunto básico de seis emociones: felicidad, ira, tristeza, repugnancia, sorpresa y temor. Pero Ekman era consciente de que había un problema: todas las personas examinadas tenían acceso a medios de comunicación occidentales. Veían películas y programas de televisión estadounidenses, y tenían acceso al arte y la fotografía occidentales. Necesitaban grupos de humanos que no hubieran visto *Te quiero, Lucy* y no tuvieran ni idea de quiénes eran los Beatles. La legendaria tribu fore de Papúa Nueva Guinea encajaba como un guante en sus requisitos. De modo que el equipo se subió a una vieja avioneta Cessna y se dispuso a sorprender a los habitantes

de una aldea de la tribu.

EN LA ISLA

Ekman y Friesen actuaron de forma meticulosa. Hicieron todo lo posible para cerciorarse de que los miembros de la tribu con los que querían realizar sus pruebas no habían accedido a ningún medio occidental. Incluso llegaron al extremo de asegurarse de que no habían tenido contacto con ningún extranjero y no sabían ni una palabra de inglés. Encontraron 189 adultos y 130 niños que cumplían esos criterios. La idea era utilizar las mismas fotos e historias que los investigadores habían empleado en otras partes. Ekman y Friesen sometieron a sus traductores a una rigurosa formación en un intento de garantizar que la traducción de los términos e historias no influyera en el experimento.[4]

A pesar de que nunca antes habían visto fotografías, y mucho menos fotografías de rostros blancos, los fore les cogieron el tranquillo enseguida. A los adultos se les mostraron tres expresiones faciales, y a los niños dos, acompañadas de una historia contextual condensada en una sola frase, como, por ejemplo: «Esta persona está a punto de pelearse.» Si las emociones realmente eran universales, los sujetos deberían vincular cada una de las historias a una sola de las imágenes. Y, en efecto, eso fue lo que hicieron. Hasta en el 93 por ciento de las ocasiones, los fore emparejaron las historias y expresiones del mismo modo que los sujetos influidos por la cultura occidental. Ekman y Friesen pensaron que habían acertado un pleno: parecía que todos los seres humanos, en todas partes y en todas las épocas, sentían las ya mencionadas seis emociones básicas: felicidad, ira, tristeza, repugnancia, sorpresa y temor.

Pero la idea de Ekman plantea algunos problemas de peso. Para empezar, él y su equipo no fueron los primeros que entraron en contacto con los fore y documentaron su vida y sus costumbres: los antropólogos ya los habían estudiado en 1953. De hecho, si el jeep de Ekman pudo llegar hasta ellos fue sólo porque los misioneros y las patrullas del gobierno ya habían abierto un camino para posibilitar el

acceso de vehículos. Cuando Ekman fue a ver a los fore, lo que éstos cultivaban en las inmediaciones de sus aldeas ya no eran tubérculos para su propia subsistencia, sino café que se vendía tierra adentro. Eso implicaba, a su vez, que también manejaban dinero. En un momento dado, Ekman tuvo que pagar una «bendición del hechicero local» para poder seguir con su proyecto.[5] En dólares contantes y sonantes. ¡Y eso que no habían tenido contacto con Occidente!

Otro problema era el modo como se tradujo la prueba. Cualquier traductor nos diría que traducir no es sólo intercambiar las palabras de una lengua por las de otra. Si hacemos eso, lo único que obtenemos es un galimatías ininteligible. Como ya hemos visto, incluso en idiomas similares puede resultar difícil emparejar términos y significados. El peor obstáculo, sin embargo, no fue la barrera idiomática. Las fotos mostraban expresiones emocionales, pero los rostros estaban exagerados hasta el punto de resultar ridículos. No mostraban las sonrisas y muecas naturales que la mayoría hace sin pararse a pensarlo en la vida cotidiana. Los estudios realizados en fecha reciente por el psicólogo James Russell y su equipo han demostrado que, cuando se utilizan imágenes realistas, los niños no reconocen algunas emociones hasta los ocho años de edad.[6] Los más pequeños son incapaces de discernir si la expresión que Ekman etiquetaba como repugnancia —la que conocemos como «cara de asco»— es repugnancia o ira. Más recientemente aún, un grupo dirigido por la psicóloga Lisa Feldman Barrett ha descubierto que, si proporcionas a los sujetos una amplia gama de expresiones faciales en fotos y les permites agrupar las imágenes en categorías de su elección, dichas categorías no coinciden entre las diversas culturas (volveremos sobre ello en el próximo capítulo).[7] Hay una razón que lo explica: los rostros constituyen sólo un aspecto de la forma en que expresamos nuestros sentimientos, y, aislados, no siempre bastan para transmitirlas. Las emociones no son sólo un rostro o una voz: forman parte de la comunicación no verbal, del lenguaje corporal, por así decirlo. Aprendemos a utilizar ese lenguaje de nuestros padres, al igual que aprendemos a usar el lenguaje verbal. Además, las expresiones faciales cambian de significado según las circunstancias.

Los individuos de algunas culturas sonríen cuando están enfadados o lloran cuando están contentos; por poner un ejemplo personal, en mi caso las únicas veces que lloro y exhibo lo que Ekman denominaría una cara de aflicción es cuando estoy rabioso. Pero no es sólo la comunicación lo que puede cambiar.

Imagina que, sin tu conocimiento ni consentimiento, alguien te inyecta una buena dosis de noradrenalina, de modo que tu corazón se acelera, te sudan las palmas de las manos y de pronto te tiemblan las rodillas. En una situación hipotética, te colocan en una habitación con una persona atractiva y optimista; en otra, te colocan junto a una persona malhumorada, irritable y quizá menos agradable a la vista. Es muy probable que te notes feliz, incluso emocionado, en la primera habitación, y estresado, quizá enfadado, en la segunda. Dos psicólogos, Stanley Schachter y Jerome Singer, hicieron eso mismo en 1962, mucho antes de Ekman y sus rostros.[8] Su investigación condujo, en primer lugar, a lo que hoy se conoce como teoría bifactorial de la emoción, o teoría de la emoción de Schachter-Singer, y, en segundo término, a la adopción de una regulación ética más estricta de los experimentos realizados con humanos (¡o al menos eso cabría esperar!). Resulta, pues, que el contexto importa.

De manera similar, también importa la cultura. Nuestra educación y nuestra cultura concretas nos enseñan cómo se supone que debemos comportarnos cuando sentimos algo. Examinaremos con detalle estos factores en el próximo capítulo, pero por el momento baste saber que la visión universalista de la emoción podría no resultar tan maravillosa como la pintan, lo cual no impidió que fuera la concepción predominante durante más de cuatro décadas.

A VUELTAS CON LAS PALABRAS

Veinte años antes de la caída de la Unión Soviética, cuando Ekman se hallaba en su apogeo intelectual, Europa estaba dando otro giro. En esta ocasión, un giro lingüístico. En la década de 1970, un buen número de pensadores en su mayoría europeos adoptó una actitud de recelo hacia la Ilustración. Y para poder explicar por qué, primero

necesito tratar de describir un concepto muy complejo de la forma más sencilla posible. No es tarea fácil, ya que, a decir verdad, muchas de las obras publicadas en este período rozan lo indescifrable.

En resumen, algunas de las mejores mentes de su generación —filósofos como Jean-François Lyotard, Jacques Derrida y Michel Foucault— empezaron a dudar de que la búsqueda de la verdad mediante la ciencia fuera la panacea universal que se creía. Comenzaron a preguntarse si de veras se podía llegar a saber algo con certeza. Por ejemplo, ¿la raza y el género eran reales, o meros constructos culturales? (Resultaron ser esto último.) ¿Son reales todas esas «metanarrativas» y estructuras que damos por sentadas: el capitalismo, el comunismo, la religión, el gobierno o incluso la familia? ¿O son simplemente algo que hemos inventado nosotros? (También resultaron ser esto último.) ¿Es el mundo moderno tan fugaz como la antigua Grecia o la antigua India? Aquellos intelectuales incluso llegaron a preguntarse si el modo como utilizamos el lenguaje es la única forma en que se puede utilizar; de ahí el carácter ilegible de muchos de sus escritos. De todas estas preguntas surgió una nueva forma de pensar, a menudo denominada posmodernismo, pero el giro lingüístico incluyó también otras concepciones similares como el posestructuralismo (que dudaba de la realidad de las estructuras intelectuales y culturales) y el deconstruccionismo (que desmontaba las viejas ideas para determinar si son reales).

Esta nueva forma de ver las cosas se inició en el mundo del arte. Era notorio que los artistas modernos como Jackson Pollock habían declarado que lo que significaba su arte era lo que ellos creían que significaba, y punto. Sin embargo, los artistas posmodernos estadounidenses de los años sesenta del siglo XX, inspirándose en la rebelión de las mujeres, las personas de color y los grupos que hoy denominamos LGTBIQ+, al tiempo que reaccionaban al *statu quo* emocional de la era de la Guerra Fría,[9] rechazaron la postura modernista, proclamando: «No, yo interpretaré tu arte como mejor me parezca, gracias. Además, también tú puedes interpretar mi arte como mejor te parezca.»

La idea central era que no había ningún punto de vista personal que

fuera más «auténtico» que otro. Por ejemplo, supongamos que nos valemos de este criterio para estudiar la historia. Es un hecho terrible que los nazis detuvieron a judíos y los mataron en campos de concentración. Pero las historias individuales narradas por las víctimas que sobrevivieron no son hechos; son experiencias vividas, diferentes perspectivas de una misma historia. Si asumimos que la persona que la narra no miente, ninguna historia es «más verdadera» que otra. Salta a la vista que estudiar la historia de este modo puede resultar enormemente peligroso. En las manos equivocadas, podría hacer que las opiniones sobre la Segunda Guerra Mundial de un negacionista del Holocausto fueran tan relevantes como las de uno de sus supervivientes, y es evidente que no lo son.

Los posmodernistas también rechazan la idea de que la historia tenga una narrativa o un objetivo establecidos o progrese en una dirección determinada. De ahí que un posmodernista no pueda ser marxista. Lo interesante aquí es que el concepto de modernismo ha adquirido cierto matiz conservador y de derechas, al tiempo que, de manera similar, el posmodernismo posee cierto regusto de izquierdas. Pero no sólo la política, el arte y la historia se harían posmodernos, puesto que nada era inmune al giro lingüístico, ni siquiera el estudio de las emociones.

DECONSTRUIR EMOCIONES

En 1977, una joven estadounidense llamada Catherine Lutz iba sentada en un avión que volaba desde Guam hasta la pequeña isla de Yap, en el Pacífico occidental. Durante la mayor parte de su viaje había estado más o menos cerca de algún edificio estadounidense: los elevados hoteles de Hawái, las bases militares de Pearl Harbor, los restaurantes McDonald’s de Guam... Ella intentaba dejar atrás todo eso para dirigirse a un lugar algo menos conocido. El avión era pequeño, y sus pasajeros constituían un batiburrillo de científicos, funcionarios públicos y voluntarios del Cuerpo de Paz; también transportaba a algunos «intrépidos turistas japoneses», oficiales de la marina estadounidense y trabajadores de la construcción. Cuando aterrizó en

Colonia, la capital de Yap, Estados Unidos aún seguía presente en forma de gasolineras, bares, restaurantes e incluso tiendas de artesanía. Pero Colonia no era su destino final: tenía que hacer un último trayecto. Tras reunirse con Tamalekar, el jefe de un clan del cercano atolón de Ifaluk, subió a uno de los dos barcos que se dirigían a la casa de éste.[10]

Ifaluk no había sido una elección aleatoria. Lutz quería pasar tiempo con un pueblo cuyas «relaciones de género fueran más igualitarias que en la sociedad estadounidense»,[11] donde las mujeres tuvieran mayor presencia y fueran libres de expresar sin ambages sus emociones. Y creía haberlo encontrado en el pueblo ifaluk. Aunque no tan remotos como otros pueblos (pongamos por caso los fore), los ifaluk exhibían una alteridad bien documentada, por no decir bien estudiada, en la forma de expresar sus emociones. Lutz quería saber si las emociones de una cultura podían traducirse en las de otra. Ello implicaba observar las mismas cosas que observaba Ekman —expresión facial, lenguaje corporal, tono de voz, etcétera—, pero buscando diferencias en lugar de similitudes. Se las arregló, de hecho, para encontrar algunas diferencias, pero sería a la emoción denominada *fago* a la que dedicaría más tiempo de reflexión.

A simple vista, parecería que *fago* podría traducirse como «amor» o «compasión», pero el asunto no es tan sencillo. *Fago* resulta un poco más específico que *amor*, puesto que incluye también la noción de cuidar a alguien que lo necesita. Por ejemplo, si alguien a quien conoces no se encuentra bien, sientes *fago* hacia esa persona. Aunque no sólo tú: de hecho, es la comunidad entera la que siente *fago* y ayuda a cuidar a su miembro enfermo. La emoción se intensifica cuando alguien muere. Así, el sentimiento de *fago* experimentado cuando fallece un niño —recordaría más tarde Lutz— se expresaba llorando y gimiendo, dándose golpes en el pecho, gritando y agitando los brazos. No era una aflicción expresada de forma aleatoria, sino que estaba perfectamente coreografiada:

> [La gente] se turnaba para poder adelantarse (o más bien para que los parientes más cercanos la invitasen a hacerlo) a llorar en el círculo inmediato formado en torno al cuerpo. Por norma general, una coreografía meticulosa de la aflicción

requiere que los que «lloran en grande» (o en tono fuerte y profundo) lo hagan más cerca del cuerpo, mientras que quienes no lloran se aparten de él.[12]

He presenciado algo semejante en otros lugares. Cuando era joven pasé un tiempo viviendo en Túnez. La reacción a la muerte de un ser querido en esta cultura era muy similar y con una coreografía parecida. En este caso, en lugar de turnarse, cada persona que entraba en casa del difunto se sentía obligada a llorar más fuerte que la anterior, a expresar cada vez mayor aflicción que el doliente previo, en un crescendo de pesar. Aun así, es importante recordar que el hecho de que estas expresiones de aflicción estén coreografiadas no implica que sean fingidas. Se trata simplemente del modo como se ha enseñado a los tunecinos a llorar a los muertos, y es el único modo en que saben hacerlo. Para ellos resulta de lo más natural.

Entonces ¿lo que describía Lutz era sólo la aflicción ante la muerte? ¿*Fago* no es sino otra palabra más para denominar una emoción con la que todos estamos familiarizados? Bueno, probablemente no. *Fago* hace referencia tanto a lo que una madre siente por su hijo como a lo que un esposo siente por su esposa cuando ésta se va. Y el sentimiento también varía en función de quién sea la persona que lo suscita. Si una persona te necesita mucho, también es mayor la cantidad de *fago* que sientes; si sólo necesita un poco de ayuda, tampoco tu sentimiento será muy intenso.[13] Y eso es sólo la punta del iceberg. El sentimiento de *fago* es de hecho muy complejo, y afecta a todos los elementos de la vida de Ifaluk. Resulta casi imposible traducirlo en pocas palabras, e incluso empleando muchas constituye un auténtico reto. Lutz necesitó más de trece mil, y todavía no estoy seguro de que su significado haya quedado del todo claro para alguien, como yo, ajeno a su disciplina.

La investigación de Lutz ponía en tela de juicio la noción de que existen emociones universales. No era la primera: muchos antropólogos a partir de Mead habían hecho afirmaciones similares. Pero su trabajo cobró especial importancia en el ámbito académico ya que constituye un excelente ejemplo del bando denominado construccionista, o constructivista, en el debate entre los estudiosos que creen que algunas emociones son innatas y los que piensan que

todas ellas son sólo constructos culturales. Es éste un debate que no pierde intensidad: todo el mundo parece tomar partido por un bando u otro.

Quienes tienden a creer en cosas tales como la lucha en favor de la justicia social —en favor de la igualdad política y social de todas las razas y géneros, por ejemplo— por lo general hunden firmemente sus raíces intelectuales en suelo constructivista: en la idea de que cada cultura e individuo tiene su propia voz y su propia manera de hacer y de sentir las cosas. Quienes se oponen a este punto de vista suelen adoptar, en cambio, una visión universalista: consideran el mundo emocional estático e inmutable, y ven a cualquiera que se oponga a la «norma» como una amenaza. Pero esta historia tiene un giro inesperado: cuando se examinan de cerca, resulta que a la postre estos dos bandos no son tan diferentes.

UNIDOS POR LA REPUGNANCIA

La repugnancia constituye un buen ejemplo de un potente elemento unificador. Ya hemos examinado antes diversos tipos de repugnancia, así que espero haber dejado claro que no existe un concepto único de repugnancia, asco o repulsión a pesar de que se diría que todo el mundo —incluidos, de hecho, algunos animales— comparte los sentimientos que uno experimenta cuando se encuentra con algo repulsivo —esa repelente sensación de «¡puaj!»—. Constituye un excelente ejemplo de cómo pueden concebirse las emociones tanto desde la perspectiva universalista como desde la constructivista. Una científica universalista como la «repugnóloga» Valerie Curtis argumentará que la repugnancia es un mecanismo de seguridad netamente evolutivo que nos ayuda a evitar el posible perjuicio causado por las sustancias venenosas y agentes patógenos. Un constructivista, en cambio, podría argumentar que el hecho de que cada lengua utilice un término distinto para aludir a la repugnancia —y que además esos términos signifiquen algo distinto casi por completo en cada caso— prueba que en realidad la repugnancia es un constructo. No es posible que ambas posturas estén en lo cierto,

¿verdad? Bueno, pues resulta que sí es posible. Podría darse perfectamente el caso de que exista un sentimiento evolutivo básico diseñado para evitar que nos envenenemos y contraigamos parásitos, pero que luego ese sentimiento básico se haya adaptado a cada cultura, que a su vez lo ha moldeado y manipulado a su modo, dando lugar a toda una serie de diversas y peculiares variaciones sobre un mismo y repugnante tema.

Pero ¿qué pasa con aquellas personas que respondieron al tuit de la joven que había ido de compras con comentarios tales como: las mascarillas son fascistas; existen sólo para oprimir; causan enfermedades por intoxicación de dióxido de carbono; ocultan tu rostro de Dios? En su libro *Anatomía del desagrado*, William Ian Miller se refería a cierta confesión que hacía George Orwell en *El camino de Wigan Pier*. A Orwell, que calificaba su educación como de «clase media baja-alta», le habían enseñado a creer que «las clases bajas apestan».[14] Éste es un hecho que respalda la ciencia: no que las clases bajas apesten, por supuesto, sino que la gente lo cree.

El psicólogo moral Jonathan Haidt piensa que, cuanto más propenso es un individuo a la aversión física, más conservador resulta ser socialmente. Y lo ha demostrado pidiendo a una serie de personas —en concreto ciudadanos estadounidenses— que realicen un test utilizando lo que él denomina Escala de Repugnancia (Revisada), o DS-R por sus siglas en inglés. En el test, se pide a los sujetos que indiquen en qué medida están de acuerdo o en desacuerdo con ciertas afirmaciones en una escala de 0 a 4, donde 0 significa «completamente en desacuerdo (resulta muy falso en mi caso)» y 4 «completamente de acuerdo (resulta muy cierto en mi caso)». Las afirmaciones incluyen, por ejemplo: «Me molesta oír a alguien aclararse la garganta llena de mucosidad» o «Aunque tuviera hambre, no tomaría un plato de mi sopa favorita si la hubieran removido con un matamoscas usado pero bien lavado.» Luego se plantean algunas situaciones hipotéticas y se pregunta a los sujetos cuán repugnantes les parecen, de nuevo en una escala de 0 a 4. Dichas situaciones incluyen, por ejemplo: «Ves gusanos en un trozo de carne en un cubo de basura al aire libre» o «Descubres que un amigo tuyo se muda de ropa interior sólo una vez a

la semana.»[15] Resulta que las personas que responden con muchos 4 tienden a ser más conservadoras que las que responden con muchos 0.[16]

Sin embargo, esta prueba plantea ciertos problemas. Para empezar está el hecho de que las preguntas de la DS-R son el producto concreto de una cultura universitaria estadounidense de clase media y predominantemente blanca, y parecen concebidas ex profeso para las sensibilidades occidentales; por ejemplo, parecen dar por sentado que todo el mundo lleva ropa interior o al menos puede permitirse el lujo de cambiársela a diario. En segundo lugar, la propia historia del test demuestra que la aversión puede cambiar incluso en un período de tiempo reducido. La prueba original —la DS— incluía la afirmación: «Creo que las actividades homosexuales son inmorales.» Ahora ya no. Hoy incluso los estadounidenses de mentalidad conservadora, en su mayor parte, han aceptado la idea de que en su país viven y trabajan personas LGTBIQ+ además de personas heterosexuales.[17] Otras pruebas realizadas más adelante por otros investigadores han demostrado que el concepto de repugnancia o aversión está tan vinculado a la idea de pureza como pueda estarlo a las opiniones de derechas.[18] De hecho, si se elige de forma minuciosa el tipo de preguntas que se formulan, parece que las personas de extrema izquierda muestran la misma repugnancia ante ciertas cosas que las de extrema derecha.[19]

Esto explica, al menos parcialmente, por qué se ha polarizado tanto la política en buena parte del mundo. Con independencia de que uno sea de izquierdas o de derechas, la identidad política se ha venido definiendo cada vez más por una reacción especialmente severa a cualquier cosa que se considere «impura». Si eres un hombre blanco que cree que se está favoreciendo de forma injusta a las minorías y a las mujeres, es probable que veas la situación como una especie de infección que hay que curar. Si eres una feminista partidaria de la igualdad racial, un activista LGTBIQ+ o incluso un ecologista, es probable que veas a quienes cuestionan tus opiniones y todo lo que éstas representan como una contaminación, un grano en la cara de la igualdad y la justicia para todos que hay que reventar.

La misma dinámica subyacía a las respuestas al tuit sobre el uso de la mascarilla. Sus autores sentían repulsión hacia las opiniones de la joven, y empezaron a expresar esa aversión de formas, a su vez, consideradas repugnantes. El tipo básico y universal de repulsión puede suscitar reacciones que son polos opuestos.

En lo que respecta al debate entre las concepciones universalista y constructivista de la emoción, pues, la repugnancia es el gran elemento unificador. Este hecho resulta fascinante, y por eso me encanta rodearme de toda clase de cosas repugnantes; académicamente hablando, se entiende.

MIÉNTEME

Toda esta investigación en torno a las emociones ha tenido implicaciones de gran alcance. Para empezar, ha influido en los estudios académicos realizados en varias disciplinas. Como sigilosos gigantes, la sombra de Lutz y Ekman se ha proyectado sobre todo lo que se ha hecho después de ellos en su propio campo. Pero Ekman también ha influido en el mundo que hay más allá de la torre de marfil del ámbito académico e intelectual. Desde 1978 se ha dedicado a enseñar cómo detectar lo que él denomina «microexpresiones»: minúsculos movimientos del rostro, casi imperceptibles, provocados por la emoción; entre otras cosas, ha formado a agentes y oficiales de la CIA, Scotland Yard y el Departamento de Seguridad Nacional estadounidense para aprender a detectar esas microexpresiones. Asimismo, me pregunto si antes de empezar este libro ya suponías que había un conjunto de emociones humanas básicas que todos compartíamos. De ser así, sin duda lo suponías gracias a Ekman. Aun en el caso de que nunca antes hubieras oído su nombre, el trabajo de Ekman ha sido tan influyente que sus postulados se dan casi por sentados.

Al mismo tiempo, también el modelo constructivista de influencia posmoderna ha tenido su propio impacto y ha penetrado en la conciencia pública. Sus partidarios argumentan que no hay concepciones universalmente válidas. Esta forma de ver el mundo le

debe bastante a Lutz, Mead y otros investigadores que postularon por primera vez la idea de que no todos experimentamos los mismos sentimientos.

En lo que respecta a la repugnancia, ésta influye todos los días en todos y cada uno de nosotros. No cabe duda de que vivimos en una época emocional. Desde hace décadas, las series de ciencia ficción más populares, como *Star Trek*, nos han mostrado a androides ansiosos por sentir emociones, consejeros sensibles a ellas y vulcanianos incapaces de experimentarlas. Pero ¿se podría decir que hoy la repugnancia, la aversión, fundamenta nuestras decisiones políticas y morales más que en el pasado? Cuesta saberlo. Creo que la moderna combinación de repulsión y política es un fenómeno nuevo. Y sospecho que forma parte de una cosmovisión puritana que está distanciando a la gente. Sentir repugnancia ante determinados actos políticos se ha convertido en un elemento esencial de muchas culturas occidentales. Y no estoy seguro de que sea para mejor.

Aun así, como han demostrado los debates en torno a la repugnancia, pese al predominio de los dos argumentos mencionados sobre la emoción en los primeros años del siglo XXI, existe una tercera vía. Para poder explicarla con detalle, debemos trasladarnos al presente, quizá incluso al mañana, y a la vanguardia de la ciencia: al mundo de la inteligencia artificial.

15

¿Sueñan los humanos con ovejas eléctricas?

Es hora de averiguar qué cree hoy en día la gente o, mejor dicho, que creen los científicos que son las emociones. La buena noticia es que la difuminación de las líneas divisorias en el debate entre natura y cultura —como ha demostrado de manera tan eficaz la repugnancia en el capítulo anterior— se está volviendo cada vez más frecuente en la bibliografía científica. Ello se debe al éxito de los pensadores que optaron por rebelarse contra el paradigma científico establecido por Paul Ekman, Catherine Lutz y sus seguidores, y al fracaso de toda una disciplina científica —la denominada «computación afectiva»— en su intento de dotar de emociones reales, humanoides, a las máquinas. En este último capítulo nos basaremos en esos éxitos y fracasos para explorar una de las mejores teorías de la emoción de las que disponemos hoy en día, empezando por una de las científicas rebeldes más influyentes: la profesora Lisa Feldman Barrett.

CUANDO LA CIENCIA PARECE EQUIVOCARSE

A finales de la década de 1980, Lisa Feldman Barrett tenía un problema. Estaba realizando una serie de experimentos para investigar el modo en que las autopercepciones influyen en las emociones, pero sus resultados parecían contradecir todo lo que se había publicado hasta la fecha. Y no una, sino ocho veces seguidas.

Por entonces Feldman era estudiante de posgrado de Psicología en la Universidad de Waterloo, situada en la ciudad homónima, en la provincia canadiense de Ontario. En el marco de su investigación, puso a prueba algunos de los supuestos de manual que le habían enseñado. Uno de ellos era la teoría de la autodiscrepancia, de la que

ya hemos hablado en el contexto de la vergüenza en las costas de Japón (véase el capítulo 9). Según el científico que la había postulado, Edward Tory Higgins, la ansiedad, la depresión, el miedo y la tristeza, como la vergüenza, surgen de la brecha existente entre el yo ideal/responsable de una persona y su yo real. Para poner a prueba la teoría de Higgins en relación con la vergüenza, lo único que Barrett tenía que hacer era pedir a los sujetos de sus experimentos que respondieran a una serie de preguntas que pondrían de manifiesto esa brecha entre su yo ideal/responsable y su yo real.[1] En la época en la que Feldman llevaba a cabo sus experimentos, la teoría de la autodiscrepancia se cuestionaba tan poco como la afirmación de que la fórmula del agua es H_2O. Lo único que ella pretendía era confirmar las hipótesis de Higgins a fin de basarse en ellas para desarrollar sus propias ideas. Pero tras diseñar y realizar sus experimentos, descubrió que sus sujetos no diferenciaban entre los sentimientos de ansiedad y depresión; ni tampoco entre los sentimientos de miedo y de tristeza.[2]

Barrett se preguntó por qué los sujetos de su investigación experimentaban las emociones de un modo que no encajaba con lo que a ella le habían enseñado. Al principio creyó que había cometido algún tipo de error grave, y se reprendió a sí misma por haber diseñado un experimento defectuoso. Pero mientras revisaba sus datos se dio cuenta de que en su estudio no había nada incorrecto. El error no residía en quien realizaba las pruebas, sino en la forma de evaluar las emociones.[3] Pronto encontró otros estudios —realizados tanto en laboratorio como sobre el terreno— que también indicaban que el modo como solían evaluarse las emociones podía ser erróneo.[4]

Barrett se planteó entonces una antigua cuestión: si la definición de las emociones establecida por Ekman y otros es incorrecta, ¿qué son entonces las emociones? No se trata de un mero ejercicio teórico, sino de una cuestión esencial para responder a la pregunta de si alguna vez llegaremos a construir una inteligencia artificial que sea capaz de sentir emociones tal como lo hacemos nosotros. Empezó a experimentar, y pronto elaboró un nuevo modelo, basándose en los antiguos pensadores griegos con los que también nosotros iniciamos

nuestro trayecto.

La hipótesis que plantea Barrett es una especie de moderna versión científica de la concepción de las emociones como perturbaciones del alma. Bueno, en realidad no exactamente del «alma», sino más bien del cuerpo. Y tampoco perturbaciones propiamente dichas, sino algo más parecido a factores que provocan un desequilibrio corporal. Por decirlo de forma resumida, Feldman cree que el cuerpo tiende a ser lo más eficiente posible a nivel energético. En un entorno seguro, donde no puede sufrir daño alguno, todo funciona como es debido. Pero cuando surge algo que desequilibra el cuerpo —ya sea algo externo, como la amenaza de un depredador, o interno, como la necesidad de comer—, experimentamos el tipo de sensación conocida como «afecto nuclear». La forma como el cerebro da sentido a los datos sensoriales que crean el afecto nuclear depende de quiénes somos, dónde estamos, quiénes nos han educado y toda una serie de otros factores. Citando a Barrett: «En cada momento de vigilia, nuestro cerebro hace uso de la experiencia pasada, organizada en forma de conceptos, para guiar nuestros actos y dar significado a nuestras sensaciones. Cuando los conceptos implicados son conceptos emocionales, nuestro cerebro construye casos de emociones.» Esta formulación se conoce como teoría de la emoción construida, y más adelante la explicaré con mayor detalle.

El trabajo de Barrett, y el de otros estudiosos que han llegado a la misma conclusión, ha cambiado las reglas del juego en lo referente a la investigación de las emociones. Mientras que antaño predominaron los trabajos científicos de los seguidores de Paul Ekman o Catherine Lutz, hoy la ciencia de las emociones se está haciendo cada vez más rica en matices, trascendiendo los estrechos límites del debate natura-cultura. Por poner un ejemplo personal, cada tarde recibo un correo electrónico que contiene un enlace a todos los libros y artículos de revista publicados ese día en relación con las emociones. A principios de la década de 2010, casi todos los enlaces me llevaban o bien a un trabajo en el que se ponía a prueba el concepto de emociones básicas, o bien a otro en el que se defendían los constructos emocionales de una tribu u otra. Hoy ambos constituyen una rareza cada vez mayor, y

la disciplina en su conjunto se va decantando poco a poco hacia la concepción de Barrett.

Los cambios producidos en el ámbito de la historia emocional como resultado de las teorías de Barrett pueden ilustrarse mediante un videojuego educativo que han desarrollado algunos colegas míos y que lleva por título *The Vault*.[5] Se trata de un juego de lógica basado en los viajes en el tiempo en el que el jugador deambula a través de varios escenarios históricos donde debe resolver diversos retos para poder avanzar, y cuyas soluciones provienen de la capacidad de comprender cómo se experimentaban determinadas emociones en el período de la historia correspondiente a cada sección. La premisa del juego es que las emociones no son estáticas ni universales, sino que cambian con el tiempo. Su propósito es sumergir al jugador en un conjunto de sentimientos inusuales y poco familiares, como la acedia, que originariamente hacía referencia al distanciamiento de Dios o del universo. También aparece otro antiguo sentimiento, la melancolía, obviamente con un significado distinto del actual: caracterizada en este caso por la sensación de que el cuerpo se llena de una horrible bilis negra, o atrabilis, y que implica cierta experiencia de distorsión corporal, como creer que uno tiene las piernas de cristal.

Para mí, lo interesante del juego es que, por muy bien que aprenda a comprender las emociones históricas, dudo de que alguna vez pueda llegar a sentirlas de la misma forma orgánica como las experimentaba la gente en el pasado. Esto plantea una cuestión: si los humanos somos incapaces de experimentar de lleno ciertas emociones que sin duda eran reales, como la melancolía, sólo porque vivimos en un contexto histórico distinto, ¿podrán alguna vez las máquinas llegar a *sentir* algo realmente?

Esto no vale sólo para las emociones históricas. Puede que Ekman haya documentado cientos de expresiones faciales de culturas de todo el mundo, pero, como ya hemos dicho, sus seis emociones básicas (inspiradas en el trabajo de Charles Darwin) provenían de un pequeño conjunto de rostros de estadounidenses que luego impuso como marco de referencia a las expresiones observadas en el resto del mundo. Hay en ello un sesgo intrínseco. ¿Por qué él —o, para el caso, cualquier

otro— debía reducir la diversidad de expresiones faciales, tonos de voz y otros comportamientos humanos a una breve lista del tipo que sea?

En el siglo XVII, la estandarización de muchas lenguas europeas a menudo estuvo determinada por las decisiones arbitrarias adoptadas por los impresores de libros, que eligieron una determinada forma de escribir una palabra en lugar de otra; y ello, a su vez, vino a modelar la expresión cultural. La ciencia de las emociones afronta el mismo problema. Presuponer que un conjunto de variantes emocionales localizadas valdrá de igual modo para miles o incluso millones de personas abre el camino a estandarizar de manera automática las emociones en lugar de comprender y apreciar la diversidad de formas de sentir de los habitantes del globo derivadas de la riqueza de matices de sus diferencias culturales. Los psicólogos se enfrentan sin cesar a este tipo de problemas con los denominados weird, un acrónimo inglés que designa a los ciudadanos de los países occidentales, cultos, industrializados, ricos y democráticos; en otras palabras, el típico estudiante universitario de Psicología norteamericano o europeo, que también resulta ser el típico voluntario de los estudios psicológicos. Este sesgo investigativo socava ya de entrada cualquier pretensión de encontrar rasgos humanos universales, y estas mismas carencias culturales son notoriamente comunes en la industria de la tecnología.

CÓMO DETECTAR A UN ANDROIDE PARANOIDE

Si quieres, imagina que te hallas en un futuro no muy lejano. Tienes la suerte de vivir en una colina, por lo que las mareas crecientes todavía no han inundado tu ciudad natal. Vives en una parte del mundo relativamente poco afectada por el clima imprevisible que devasta cada tanto buena parte del planeta, y has sobrevivido a las numerosas guerras por el control del agua que estallaron a mediados del siglo XXI. ¿Cómo te sientes?

Es probable que sientas lo mismo que todos los demás. Con eso no sólo quiero decir que compartes un profundo sentimiento de rabia

hacia tus tatarabuelos por no haber hecho caso a los científicos cuando éstos les sugerían de buenas maneras que quemaran menos combustible y vertieran menos residuos. Me refiero también a que experimentas el mismo conjunto de emociones que casi todos los demás humanos del planeta, y las expresas de formas casi idénticas. Sé que esto parece contradecir todo lo que he dicho hasta ahora en este libro. Soy consciente de que he hablado de diversas clases de amor y odio, y de distintos tipos de repulsión y de ira específicos de determinadas épocas concretas. He intentado cautivarte con historias acerca de cómo se perdió el honor, luego se recuperó y más tarde se perdió de nuevo; de cómo se tergiversó y reformuló el deseo para ayudar a la humanidad a descubrir nuevos continentes, una nueva ciencia y diversas visiones novedosas de la religión; de cómo las *pathē* se convirtieron en pasiones, afectos, sentires y, finalmente, emociones; de cómo estas últimas fueron complejas y culturales, después básicas y universales, y luego complejas y culturales de nuevo. Hemos viajado a través de pasiones perdidas y explorado emociones recién «descubiertas». Y, sin embargo, creo que en el futuro todos sentiremos lo mismo. La razón por la que pienso tal cosa es que, a paso lento pero firme, la tecnología está homogeneizando nuestros sentimientos. De modo que, para concluir nuestro viaje a través de la historia y de los sentimientos, echemos un vistazo al futuro explorando algunas de las nuevas tecnologías que están cambiando nuestra manera de sentir. Y de formas no del todo positivas.

EL AUGE DE LAS MÁQUINAS

Alan Turing está sentado a solas en una habitación. Delante tiene dos ranuras, cada una de ellas lo bastante grande para introducir notas de pequeño tamaño. Le han dicho que detrás de una de las ranuras hay un hombre y detrás de la otra hay una mujer. Su tarea es averiguar quién es quién escribiendo preguntas en hojitas de papel e introduciéndolas a continuación en las ranuras. Lo que no sabe es que detrás de la primera ranura hay, en efecto, un hombre, pero detrás de la segunda no hay una mujer, sino un ordenador dotado de

inteligencia artificial.

Turing ya ha hecho suficientes preguntas y cree que está a punto de resolver el enigma. Escribe una nueva pregunta en sendas hojas de papel y las desliza por las dos ranuras: «¿Qué has hecho esta mañana?»

Llegan las respuestas, que en su mayoría dicen cosas similares al respecto del desayuno y del tren que han tomado para ir al trabajo, aunque una de ellas habla un poco más de los hijos. Turing formula otra pregunta: «Si cierras los ojos y recuerdas tu infancia, ¿qué imagen te viene a la mente?»

La primera respuesta dice que se imagina en su habitación con sus juguetes; le gustaban especialmente los cohetes de Flash Gordon, y tenía la colección completa. La segunda recuerda que jugaba en el jardín, cazaba mariposas y llevaba una cinta en el pelo.

Turing cree estar seguro de quién es quién, pero, como es Alan Turing y tiene una mente del tamaño de un campo de fútbol, intuye que algo no acaba de encajar del todo. La segunda respuesta es demasiado tópica, demasiado predecible, demasiado estereotipada. De modo que formula una nueva pregunta: «Un niño pequeño te enseña su colección de mariposas y el frasco que utiliza para capturarlas y matarlas. ¿Qué le dirías?»

La primera respuesta es: «Le diría: "Es muy interesante, pero ¿por qué no te guardas el frasco? A algunas personas podría molestarles."»

La segunda reza: «Nada. Llevaría al niño al médico.»

Turing cree que ha descubierto el truco. Y entra a matar:

> Mientras vas caminando por la arena del desierto, de repente bajas la vista y ves una tortuga que avanza lentamente hacia ti. Te agachas y la pones panza arriba. La tortuga se queda ahí, con la panza ardiendo bajo el sol abrasador, agitando las patas e intentando en vano darse la vuelta. Pero no puede hacerlo sin tu ayuda. Y tú no la ayudas. ¿Por qué?

La primera respuesta reza: «¿Qué quieres decir con que no la ayudo? ¿Por qué habría de ponerla panza arriba, para empezar?»

La segunda responde con otra pregunta: «¿Qué es una tortuga?»

Alan se levanta y declara: «El jugador número dos es un ordenador.»

Ha ganado. La prueba ha terminado.

Obviamente, el verdadero Alan Turing, experto en descifrar códigos durante la Segunda Guerra Mundial, padre de la informática moderna y un auténtico genio, nunca hizo tal cosa. Pero sí ideó un experimento similar, cuyo objetivo es determinar si la inteligencia artificial ha llegado a hacerse indistinguible de la humana. Si un humano no puede saber con certeza si una de las supuestas personas a las que formula preguntas es en realidad un ordenador, significa que este último ha superado la prueba. Puede que el verdadero Alan Turing no fuera consciente de que, para que su experimento funcionara, podría tener que utilizar preguntas del estilo Voight-Kampff, como he hecho yo. Se trata del tipo de preguntas que se utilizan para detectar a los androides replicantes en el clásico de la ciencia ficción *Blade Runner*, que estoy seguro de que habréis visto al menos algunos de los lectores. Sin duda, Philip K. Dick —el autor de la novela *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas*?, en la que se basa el filme— estuvo inspirado. En la novela, y en la película, tenías que plantear ese tipo de preguntas para averiguar si algo era una máquina o no. Y ello porque, para que un ordenador nos engañe convenciéndonos de que es un humano, tendría que hacernos creer que es capaz de interpretar y sentir emociones. Y aquí surge la gran pregunta: ¿es eso posible?

Uno de los artífices de *The Vault*, el historiador Thomas Dixon, me decía que, así como «cada cultura (y cada individuo) [tiene] su propio repertorio de sentimientos distintos», no debería haber «ninguna razón por la que una máquina de inteligencia artificial no pueda aprender esos patrones».[6] Sin embargo, Barrett sostiene que las expresiones faciales, los tonos vocales y los comportamientos asociados a las emociones podrían cambiar no sólo de una cultura a otra, sino también, aunque de manera sutil, de una persona a otra.[7] ¿Seremos capaces de construir algún día una máquina que pueda reconocer toda la diversidad de la experiencia emocional humana, aunque las diferencias entre las expresiones emocionales de dos culturas distintas sean tan grandes que resultan intraducibles? ¿O construiremos una que sólo reconozca una pequeña parte de esa diversidad, de modo que, voluntaria o involuntariamente, obligue a sus usuarios a cambiar

su comportamiento en concordancia?

Los ordenadores pueden hacer cosas mucho más deprisa que los humanos. Por ejemplo, en cuestión de un instante pueden buscar en bases de datos millones de informaciones que un ser humano tardaría años en localizar. Pero los ordenadores sólo pueden hacer lo que se les dice. Cuando Alan Turing quería descifrar los códigos de transmisión alemanes utilizando un ordenador de la década de 1940, primero tenía que introducir en la máquina todos los datos relativos al código de ese día. Luego tenía que examinar las lecturas y decidir qué partes eran inútiles y cuáles debía poner en conocimiento de sus superiores lo antes posible. Su ordenador no podía interceptar y procesar por sí sólo las transmisiones alemanas codificadas, ni determinar qué mensajes eran relevantes. Lo mismo vale en esencia para todos los ordenadores modernos; o al menos ha sido así hasta el siglo XXI.

Un ordenador dotado de inteligencia artificial permite recuperar tiempo a los humanos. La inteligencia artificial puede leer millones de documentos y —lo que resulta crucial— aprender cosas sobre ellos mientras lo hace. En 2020, por ejemplo, la Universidad de Cambridge y el Instituto de Enfermedades Infecciosas de Uganda instalaron sistemas de inteligencia artificial en África Oriental. Su tarea consiste en leer los historiales médicos escritos a mano de los muchos millones de pacientes con VIH que hay en la región y detectar patrones en factores tales como la situación económica, la ubicación geográfica, la afiliación tribal, la edad, etcétera. Casi de manera instantánea, la inteligencia artificial puede poner de relieve aquellos rasgos que hacen que algunas personas no reciban medicación mientras otras obtienen los fármacos que necesitan. También los humanos podríamos reconocer esos patrones —de hecho, lo hemos estado haciendo durante años—, pero a nosotros nos lleva un montón de tiempo. Este tipo de inteligencia artificial puede salvar vidas; sin embargo, no necesita emociones para hacerlo. Las razones más profundas por las que hay personas que no reciben la medicación que necesitan van más allá de la inteligencia artificial básica, y ahí es donde entran en juego las emociones.

Hay muchos tipos de decisiones que resulta imposible adoptar sin

que intervengan los sentimientos. Por ejemplo, imagina que debes elegir el sabor del helado que quieres comprar. No es ésta una decisión que pueda tomarse mediante la lógica pura; uno elige un helado de un sabor u otro al recordar el placer generado por el gusto que tenía un helado (y quizá otros alimentos de sabor similar) que ha probado en el pasado. Un androide puramente lógico jamás podría elegir una opción. Y, desde luego, no tendría un sabor favorito.

Pero, por supuesto, no sólo usamos las emociones para elegir los postres. El neurocientífico Antonio Damasio ha mostrado que casi todas las decisiones que tomamos se basan en nuestros recuerdos de cosas buenas o malas.[8] Si en el pasado hicimos algo que salió mal, no lo repetimos; si salió bien, lo repetimos. Esto vale para cualquier cosa, desde experimentar repugnancia ante la idea de un helado con sabor a ajo hasta decidir qué asiento escoger en el autobús. Te invito a preguntarte por qué te sientas donde te sientas cuando subes a un autobús, un tren o un avión. Sin emociones, resulta casi imposible tomar decisiones difusas y de carácter no binario: nos quedaríamos atrapados para siempre mirando los asientos sin poder elegir.

A pesar de estos problemas, existe toda una disciplina dedicada a la creación de máquinas emocionales: la denominada «computación afectiva». El término lo acuñó en 1995 la ingeniera informática Rosalind W. Picard, que hoy día sigue siendo una activa investigadora. Su ámbito de estudio se plantea un doble objetivo: en primer lugar, trabaja para crear máquinas capaces de reconocer sentimientos, y, en segundo término, intenta desarrollar ordenadores que puedan sentir emociones por sí mismos. Este último es un complicado jardín en el que no voy a meterme, pero el primer propósito de la computación afectiva, crear máquinas capaces de reconocer las emociones humanas, constituye una de las razones por las que en 2084 todos sentiremos lo mismo; suponiendo, se entiende, que las personas como la doctora Picard logren su objetivo.

GRAN HERMANO 2084

La mayor parte del trabajo realizado en el ámbito de la computación

afectiva no se ha dedicado a construir robots, sino a encontrar formas de usar la tecnología de reconocimiento de emociones para vendernos cosas y quizá también incrementar nuestra seguridad y felicidad. La tecnología que probablemente tengas en casa ya es capaz de hacer eso. En Estados Unidos, por ejemplo, casi una quinta parte de los adultos tiene un dispositivo Amazon Echo, Google Home u otro altavoz inteligente por el estilo. Amazon quiere que la gente confíe en su asistente virtual, Alexa, que puede susurrar y variar el volumen, el tono y la velocidad de su voz para denotar emociones y conseguir que suene más «humana». Su programación también incorpora los denominados «deleitadores» (*delighters*), que son expresiones humanizadoras aleatorias tales como chistes malos, imitación vocal de sonidos musicales o canciones tontas. El altavoz de Google Home incorpora funciones similares: si tienes uno, prueba a decirle que crees que Alexa es mejor; yo lo hice, y la respuesta que obtuve fue: «Bueno, todos tenemos nuestra opinión», seguida de un perceptible sollozo. Amazon, Google y otras empresas tecnológicas confían en que con este tipo de expresión emocional su tecnología parecerá más realista. Esperan dotar de mayor verosimilitud a sus productos, crear vínculos más fuertes con el usuario y, en consecuencia, incrementar la fidelidad de sus clientes.

Estas empresas también aspiran a utilizar la tecnología de computación afectiva para monitorizar —y, a ser posible, mejorar— la salud mental de sus clientes. Amazon ya está desarrollando un software que analiza la voz para detectar nuestros estados de ánimo. Así, por ejemplo, cuando te enfades, Alexa te calmará; cuando estés contento, podrá unirse a tu alegría, y si pareces deprimido, o incluso muestras tendencias suicidas, Alexa iniciará un programa de relajación o de meditación para ayudarte. En principio esto no parece nada malo. Cada vez hay más evidencias de que diversos problemas de salud mental, incluso los pensamientos suicidas, pueden aliviarse mediante la conversación, incluida la conversación con bots conversacionales (o *chatbots*) basados en inteligencia artificial.[9]

También se está desarrollando tecnología de detección de emociones para protegernos mientras conducimos. Por ejemplo, una

empresa llamada Affectiva pretende monitorizar a los conductores identificando las emociones que manifiestan en su voz, su lenguaje corporal y sus expresiones faciales.[10] Si pierdes seriamente los nervios al volante o pareces deprimido hasta el punto de realizar una conducción temeraria, la empresa espera que su inteligencia artificial automotriz será capaz de tomar el control de tu vehículo, llevarte al lugar seguro más cercano y darte tiempo para recuperarte antes de continuar o llamar para pedir ayuda.

Este tipo de análisis de las emociones faciales tiene también otros usos bastante controvertidos, como, por ejemplo, decidir cuán atractivos somos. Algunos investigadores han estado utilizando la inteligencia artificial para tratar de determinar qué tipo de cirugía nasal resulta menos probable que haga parecer feas a las personas cuando ponen ciertas caras. ¿Una nariz pequeña hace que el llanto resulte menos odioso? ¿Pueden unas fosas nasales más estrechas eliminar la fealdad de la cara de asco? Quizá una nariz más puntiaguda haga que tu sonrisa sea más atractiva... Se están desarrollando ordenadores para construirnos un rostro perfecto, libre de la fealdad del malhumor.[11] Imagino que para 2084 los ricos resultarán casi indistinguibles de los robots que construyen sus nuevas narices. Eso suponiendo que sean blancos y occidentales, obviamente.

La tecnología de computación afectiva también se está utilizando como una herramienta de lucha contra la delincuencia, con algunas consecuencias bastante sombrías. Como ya hemos mencionado en el capítulo anterior, Paul Ekman lleva desde el año 1978 enseñando a la gente —en concreto a oficiales y agentes de la CIA, Scotland Yard, el Departamento de Seguridad Nacional estadounidense y otras agencias gubernamentales— a detectar microexpresiones. En la mayoría de los casos el asunto no ha salido a pedir de boca. Por ejemplo, en 2007 la Administración de Seguridad en el Transporte de Estados Unidos (TSA) puso en marcha un programa denominado Cribado de Pasajeros mediante Técnicas de Observación (abreviado spot). En el marco de dicho programa se entrenó a los agentes de seguridad de los aeropuertos para leer las microexpresiones de los pasajeros que aguardaban en las salas de embarque. La idea era que, por muy bien

entrenado y concentrado que pudiera estar un terrorista suicida, habría minúsculas microexpresiones de maldad que lo delatarían. Por supuesto, dado que en realidad las emociones no funcionan así, todo el programa fue un rotundo fracaso. Si alguna vez has estado en un aeropuerto, ya sabrás que no son remansos de paz, que se diga. El estrés de volar hace que los pasajeros se comporten y actúen de extrañas maneras, y por todas partes hay rostros que aparentan reflejar maldad. Además, Ekman sería el primero en decirnos que las microexpresiones, si es que existen, a menudo resultan invisibles para el ojo humano. Los resultados del programa de la TSA fueron desastrosos (les habría ido mejor si hubieran detenido a pasajeros al azar), y un buen número de personas inocentes perdieron vuelos, fueron arrestadas o vieron cómo se les negaba la entrada en Estados Unidos sin motivo alguno. No fue el mejor momento de Ekman, ni de la TSA.

Pero allí donde los humanos fallan, la tecnología intenta tomar el relevo. Un grupo de investigadores de la Universidad de Rochester, en el estado de Nueva York, han recopilado fotografías de más de un millón de rostros para crear una base de datos de microexpresiones.[12] Quieren entrenar a los ordenadores para que hagan lo que no han podido los humanos: evaluar si alguien que hace cola en un aeropuerto podría ser un terrorista en función de sus expresiones faciales. Atrás quedan, pues, los falibles cerebros humanos, reemplazados ahora por una inteligencia artificial capaz de detectar emociones observando a la gente en los aeropuertos o en las salas de interrogatorio de la policía a través de cámaras de circuito cerrado de televisión. En resumen: un robot detector de malos.

Esta tecnología no acaba de funcionar muy bien —dado que en realidad no es posible identificar las emociones de los seres humanos individuales analizando sus microexpresiones—, pero eso no ha impedido que lo que debería haberse limitado al ámbito de la ciencia ficción se haya convertido en realidad. Por ejemplo, desde 2018 las gafas de sol que utilizan algunos agentes de policía chinos incorporan tecnología de reconocimiento facial. Pronto le seguirá la detección de emociones;[13] es decir, la detección de emociones occidentales según

Ekman. Y eso es un problema.

La idea de que todos los seres humanos sienten un conjunto uniforme de seis emociones ha arraigado profundamente en la conciencia colectiva del planeta. Disney incluso rodó una popular película de animación cuyos personajes principales eran las personificaciones de cinco de esas seis emociones básicas: *Inside Out* (titulada *Del revés* en España e *Intensa-Mente* en Hispanoamérica).[14] Tenemos más probabilidades de alterar nuestro comportamiento en aras de la tecnología que de lograr que esta última se adapte a nosotros. Lo cierto es que quizá cartografiar las emociones humanas reales en toda su complejidad sea algo que ni siquiera pueda realizarse con la tecnología actual. Y lo que es aún peor: desarrollar sistemas capaces de rastrear la difusa realidad de la emoción basándose en los afectos nucleares, la lengua, las concepciones culturales, el contexto, los recuerdos, las diferencias individuales, etcétera, resultaría increíblemente caro. Y el dinero manda.

Si los gobiernos creen que la costosa tecnología que compran puede identificar a los delincuentes por su comportamiento impredecible, la gente se limitará a actuar de manera predecible para evitar meterse en problemas. Las concepciones occidentales de la emoción que subyacen a esta tecnología aplastarán las diferencias culturales, y dará igual. La suerte ya está echada, y la tecnología es occidental, como pronto lo serán todas las emociones. Será una lástima, porque, como espero que hayas comprendido, la enorme diversidad de formas de concebir y expresar las emociones constituye un hecho maravilloso. Para la humanidad, dar un paso más hacia la uniformidad en un área tan diversa, tan esencialmente humana, sería una gran pérdida. Y mucho me temo que el mundo no será un lugar mejor ni más seguro si los malentendidos emocionales, y nuestra capacidad para admitirlos en nosotros mismos y reconocerlos en otros, desaparecen al fin.

AFECTO NUCLEAR COMPUTARIZADO

Los ordenadores afectivos, sin embargo, no sólo utilizan expresiones faciales para detectar cómo nos sentimos. También escuchan nuestras

voces: el software analiza el tono y la velocidad de la voz, además de otros elementos como el ritmo respiratorio, el volumen y la frecuencia de las pausas. Algunos programas incluso han llegado al extremo de monitorizar el lenguaje corporal, traduciendo gestos en algoritmos para identificar nuestros estados anímicos. La mayoría de los sistemas modernos utilizan las tres técnicas. Pero hay un problema, que probablemente ya habrás adivinado: a la hora de la verdad estos sistemas no funcionan, sobre todo porque no tienen en cuenta varios factores importantes.

Después de años de investigación, Lisa Feldman Barrett ha llegado a la conclusión de que las emociones son mucho más complejas que los rostros y las voces. En colaboración con James Russell, Feldman ha contribuido al desarrollo de un sistema más rico en matices que el de Ekman. Sus autores lo denominan el modelo de «construcción psicológica de las emociones».[15] Éste postula que las emociones se «construyen» cuando el cerebro procesa de manera simultánea toda una serie de factores psíquicos: sentimientos internos, percepciones de lo que sucede en el mundo exterior, patrones que los individuos han aprendido de su familia, su cultura y demás a lo largo de su vida.

De forma similar, nuestro cerebro reconoce las emociones en otras personas observando tanto sus movimientos corporales o faciales como —de manera crucial— los *contextos* en los que se dan esos gestos y expresiones. Cuando se plantea la cuestión de si un día la inteligencia artificial puede llegar a experimentar emociones, la complejidad intrínseca de la emoción —incluida la comprensión del contexto, cultural o de otro tipo, en el que se producen las expresiones emocionales— parece indicar que las máquinas lo tienen muy difícil.

EMOCIONES EN CONTEXTO

Observa esta foto de mi rostro y mi brazo derecho. ¿Estoy conduciendo de forma agresiva? ¿O estoy celebrando que acabo de oír en la radio que mi equipo ha marcado un gol?

Incluso a los humanos nos cuesta resolver este tipo de cosas. Si queremos incorporar una inteligencia artificial de detección de emociones en vehículos autónomos para que puedan tomar el control y detenerse cuando detecten que conducimos de forma temeraria, mi celebración puño en alto —¡no es que mi equipo marque goles muy a menudo!— podría obligarme a pasar un rato atrapado en la cuneta y cada vez más enfadado con mi irritante coche «inteligente». [16]

Para evitar tener las carreteras abarrotadas de conductores furiosos, es esencial que la inteligencia artificial encargada de procesar las emociones sea capaz de comprender el contexto; y comprender el contexto exige reconocer lo que los científicos especializados en el estudio de la emoción llaman «valor». Éste es el significado que construimos en relación con el mundo que nos rodea. Si otra persona me ve apretando el puño, el valor que tengo para ella dependerá de si le parece que muestro una actitud violenta, en cuyo caso mi valor será el de una amenaza; si conoce mi legendaria cobardía física, en cuyo caso mi valor será el de una broma; si estaba siguiendo el partido conmigo y apoyaba al mismo equipo, en cuyo caso mi valor será el de un amigo, o apoyaba al equipo contrario, en cuyo caso será

posiblemente el de un enemigo, etcétera, etcétera.

Pero comprender el valor no es tan fácil como crear una base de datos de todos esos factores. Como explica Barrett: «Los cerebros no funcionan como un sistema de archivos. Los recuerdos no se recuperan como si fueran archivos, sino que se construyen dinámicamente sobre la marcha. Y los cerebros tienen una asombrosa capacidad para combinar fragmentos del pasado de formas novedosas.»[17] Nuestro cerebro parece usar sentimientos y recuerdos dispares para construir un marco de categorías con las que interpretar el contexto; luego esas categorías se filtran y distorsionan de modos que nos ayudan a reaccionar de manera adecuada ante nuevas experiencias. Ésa es una de las principales razones por las que a menudo el testimonio de los testigos presenciales resulta poco fiable en los tribunales y las repreguntas constituyen una parte esencial del proceso judicial.[18]

Para que una máquina pueda entender las emociones que siento cuando alzo el puño, necesita contextualizar todo esto: recuerdos de puños alzados y rostros ceñudos, recuerdos de lo que es un automóvil, recuerdos de diversos deportes y reacciones a los deportes, recuerdos de las pocas veces que marca goles mi equipo, la comprensión de lo que siento por mi equipo, un análisis de mi forma de conducir, la identificación de esas lágrimas como de alegría y no de tristeza (o ira), etcétera. ¿Qué es la suma total de esta mezcolanza? Una emoción.

Las máquinas pueden recordar cosas a la perfección, pero el proceso emocional humano sólo funciona *porque* resulta difuso, porque posibilita la disonancia cognitiva. Una máquina puede identificar mi ceño fruncido y mi puño alzado como una amenaza pero al mismo tiempo saber que no soy una persona violenta. ¿A qué información debería reaccionar? El cerebro puede hacer eso con cientos de bits de datos contradictorios, y por norma general terminamos siendo capaces de manejar nuevos contextos que podrían resultar lógicamente imposibles para una inteligencia artificial. Mi coche podría no limitarse a parar en la cuneta, sino detenerse en seco en mitad de la carretera. ¡Entonces sí que iba a verme enfadado de verdad!

El postulado basado en la idea de que nuestra memoria no es un mero dispositivo de grabación, sino más bien un sistema de

clasificación que nos ayuda a prosperar y sobrevivir, se conoce como «categorización dinámica». Es un modelo aceptado hoy por hoy en el ámbito de la psicología, y también lo utilizan los investigadores de otras disciplinas no científicas, como la historiografía. Obligar a la inteligencia artificial a acceder a recuerdos preseleccionados para ella equivaldría a imponer un limitado conjunto de valores —tipo weird— a esa hipotética máquina de sentimientos, pero ese riesgo podría evitarse desarrollando una inteligencia artificial que sea capaz de crear sus propios recuerdos y valores humanoides a medida que va aprendiendo. Sin embargo, que yo sepa, actualmente no parece que se esté desarrollando ninguna inteligencia artificial ni sistema informático que utilice la categorización dinámica en relación con la memoria, y aún menos para detectar emociones.

COMPUTAR EMOCIONES

Pongamos por caso que resolvemos los dos grandes problemas que he planteado: nuestro dispositivo de inteligencia artificial es capaz de reconocer rostros, voces y comportamientos, y además utiliza la categorización dinámica para almacenar y recordar información. Lo que hemos construido es una máquina que sólo reconoce emociones; es un psicópata de metal, incapaz de empatizar conmigo. En lo que a mí respecta, no me gusta la idea de que una de esas máquinas me haga de chófer.

De modo que nuestro último paso para construir una máquina sensible es, por supuesto, introducirle sentimientos. La capacidad de un determinado organismo de comprender el valor del mundo que lo rodea ha evolucionado de forma paralela a los sentidos que de entrada han permitido a dicho organismo conocer el mundo. Sin la reacción de repulsión suscitada por el olfato y el gusto, todos habríamos muerto hace tiempo por comer alimentos podridos. Sin la sensación de hambre, pereceríamos por falta de alimento. Sin el deseo, no nos reproduciríamos. Sin el pánico, puede que hubiéramos corrido en dirección a los tigres dientes de sable en lugar de alejarnos de ellos. Y así como nuestras capacidades sensoriales van mucho más allá de los

cinco sentidos al uso, también tenemos una amplia y diversa gama de sentimientos internos conocidos en psicología como «afectos».

Los afectos no son emociones propiamente dichas, sino más bien juicios de valor que generan sensaciones agradables o desagradables en el cuerpo, ya sea excitándonos o tranquilizándonos. Los afectos nos ayudan a evaluar el contexto, diciéndonos si, por ejemplo, lo que vemos es un perro en el que podemos confiar (y al que podemos domesticar) o un tigre del que deberíamos huir. Para sentir afectos, nuestra inteligencia artificial necesita un cuerpo. Como ha argumentado Barrett: «Un cerebro incorpóreo no tiene sistemas corporales que equilibrar; no tiene sensaciones corporales a las que dar sentido. Un cerebro incorpóreo no experimentaría emociones.»[19]

El cuerpo de una máquina sensible no tiene por qué ser una réplica de carne y hueso de un humano al estilo de *Blade Runner*. Podría ser un cuerpo virtual, construido íntegramente a partir de líneas de código, pero capaz de cumplir la función de un cuerpo físico en lo relativo al cerebro digital al que esté asociado. Por desgracia, la mayoría de los desarrolladores de inteligencia artificial que dotan a sus creaciones de cierta comprensión de la emoción —aun aquellos que conectan su creación con algún tipo de cuerpo— están construyendo máquinas que en el mejor de los casos no hacen sino reaccionar de manera simplista a estímulos básicos como la vista, el sonido y la presión. Se necesita más, mucho más, para crear una máquina auténticamente sensible. Dicho esto, añadamos que construir una inteligencia artificial de este tipo constituiría una forma eficaz de averiguar qué es ese «mucho más». En este momento sólo disponemos de un puñado de burdos métodos para poner a prueba nuestras ideas sobre las emociones en los humanos: podemos pedir a la gente que rellene cuestionarios; podemos meterla en claustrofóbicos y ruidosos tubos metálicos y pedirle que «sienta emociones como lo haría de forma natural»; o podemos estudiar los efectos de determinados cambios físicos producidos en el cerebro ya sea como resultado de un accidente o como efecto secundario de una cirugía. Pero en lo relativo a comprender las emociones de forma directa, todavía andamos a

tientas. Una máquina sensible podría iluminarnos.

Como ejercicio teórico, podemos imaginar que lo hemos conseguido. Hemos llevado a cabo los experimentos, y hemos creado una máquina capaz de sentir afectos, interpretar el contexto y comprender el valor; y hemos logrado que todas esas habilidades se sincronicen a la perfección para construir emociones. Es más, también hemos sido capaces de no inculcar a nuestra creación nuestros propios prejuicios culturales. Tenemos una máquina emocional, sensible. Pero queda un último problema. Crear una máquina capaz de experimentar emociones no nos asegura tener una máquina que *sienta* las emociones como lo hacemos nosotros. Podría actuar como si lo hiciera y podría decirnos que lo hace; pero ¿podemos llegar a saber si realmente es así?

Volvamos al ejemplo del vehículo autónomo que detecta la conducción temeraria. Sin duda podría entender por qué frunzo el ceño y levanto el puño. Podría dar la impresión de que empatiza conmigo, que entiende el valor de mi gesto. Pero lo que tenemos es sólo una especie de aproximación mecánica de algo que siente empatía, y en realidad aún no entendemos de lleno cómo encajan todos los engranajes para crear esa supuesta capacidad de «sentir» una emoción. Por lo que sabemos, puede que a la postre resulte imposible crear artificialmente la capacidad de sentir. Quizá no importe. Al fin y al cabo, ni siquiera puedo estar seguro de que tú, lector humano de este libro, sientas de verdad las emociones como yo; no puedo meterme en tu cerebro. Barrett sostiene que las emociones no sólo dependen de la percepción de la mente humana de sus propios afectos, contextos y valores, sino también de cómo actúan esas percepciones «en conjunción con otras mentes humanas».[20] Si nosotros —o, para el caso, otras mentes basadas en la inteligencia artificial— creemos que una máquina puede sentir, ¿basta con eso?

Esta pregunta lleva a su vez a plantear otra cuestión: ¿es importante que algo —una máquina, una persona— sienta emociones realmente?, ¿o basta con que se comporte como si las sintiera? En general tratamos a los animales de manera distinta en función de su nivel de inteligencia, por ejemplo, pero ¿dónde entra en juego la emoción

cuando intentamos trazar la línea divisoria entre una máquina y una creación que es artificial pero está viva? La distinción entre una inteligencia artificial que sólo parezca aterrorizada ante la muerte y otra que de verdad tema a la muerte reviste una gran importancia si en algún momento tenemos que desconectar la máquina. ¿Podríamos siquiera tomar esa decisión si la distinción no está clara?

Volviendo a la pregunta que planteaba en la introducción del libro: ¿qué son las emociones? Ahora ya puedo dar mi respuesta. Para mí, las emociones son la forma en que utilizamos la suma de nuestras experiencias para comprender cómo nos sentimos en determinadas circunstancias concretas. Quiénes somos, dónde estamos y qué estamos haciendo son factores tan importantes como lo que sentimos. Cada lengua tiene sus propias palabras para expresar los sentimientos. Y cada cultura, incluso cada familia, tiene su propia concepción de cómo debemos comportarnos al experimentar dichos sentimientos. Al final, aunque todos podamos compartir una misma base neuroquímica que produce afectos nucleares similares evolucionados para mantenernos vivos —como el impulso de lucha o huida—, la forma en que construimos psíquicamente significados a partir de esos sentimientos difiere en cada uno de nosotros. Para unos, la repugnancia está ligada a su creencia en Dios, mientras que para otros está relacionada con la comida. Un grupo podría sentir que el odio hacia otro grupo está justificado, al tiempo que otro podría experimentar un destello de ese mismo odio pero sofocarlo gracias a una sensación de vergüenza que resulta ser más potente. El amor de una pareja puede ser pura y simple atracción; el de otra puede ser un conjunto de emociones todas las cuales actúan de manera simultánea para mantenerla unirla.

Puede parecer que todo este constructo enormemente complejo escapa hoy día a las capacidades de la inteligencia artificial, pero los investigadores siguen trabajando en ello. En última instancia, el hecho de que alguna vez lleguemos a producir máquinas que experimenten emociones podría depender no tanto de las habilidades de los científicos como de las consideraciones éticas del ciudadano de a pie. Personalmente tengo pocas sugerencias en ese sentido, pero si ahora

mismo estuviera considerando la posibilidad de hacer carrera en el ámbito de la filosofía, sin duda me plantearía especializarme en la ética de la inteligencia artificial en relación con las emociones. Hay mucho por hacer en ese campo.

Epílogo

¿Los últimos sentimientos?

Cuando iniciamos juntos nuestra exploración de la historia de las emociones, quería demostrar tres cosas. En primer lugar, que las emociones no son universales, sino que de hecho cambian de una cultura a otra y de un período histórico a otro. Espero que ahora esto resulte obvio. Aunque todos podamos compartir algún tipo de conjunto primario de sentimientos internos, la forma en que cada cultura concibe las experiencias —mucho más complejas— que constituyen la emoción difiere de unas a otras. La mayoría de nosotros no identificamos una categoría independiente de sentimientos, llamados «sentires», reservados para comportarnos de la manera apropiada, pongamos, ante un objeto artístico. O una categoría para definir los sentimientos que experimentamos cuando detectamos perturbaciones en nuestra alma, denominados «pasiones» o *pathē*. Incluso esas emociones en apariencia ubicuas que solemos etiquetar como deseo, repugnancia, amor, miedo, vergüenza o ira resultan no ser tan universales como mucha gente podría pensar. Hasta los cambios más sutiles en el modo en que las diversas culturas conciben sus sentimientos pueden dar lugar a nuevas creencias religiosas y a nuevas superpotencias económicas.

Mi segundo propósito era mostrar que las emociones son más complejas de lo que a primera vista cabría suponer. Es evidente que las emociones no se reducen tan sólo a un estímulo cerebral seguido de una respuesta. No se limitan a una expresión facial o a la emisión de un determinado sonido. Son ricas y complejas, operan en muchos niveles y cambian de una circunstancia a otra. El deseo que impulsó a la civilización occidental a encontrar el Nuevo Mundo no es de la misma índole que el deseo individual de alcanzar el nirvana. La repulsión que contribuyó a avivar las cazas de brujas no se

corresponde con el concepto de repugnancia de la psicología moderna. Aunque pueda haber alguna experiencia común de naturaleza evolutiva, ciertos afectos nucleares que experimenten todos los humanos y quizá incluso todos los mamíferos, espero que a estas alturas haya quedado claro que hay mucho más en juego.

Por último, quería mostrarte que las emociones tienen su historia. Este libro contiene un montón de historia narrada desde muchas perspectivas distintas: la historia de lo que la gente pensaba que eran los sentimientos en el pasado y lo que hoy cree que son; la historia de cómo las emociones influyeron en los acontecimientos mundiales y cómo la manipulación de las emociones puede dar lugar a cosas buenas o malas; la historia de la concepción de los trastornos emocionales y los drásticos cambios que dicha concepción ha experimentado con el tiempo; y diversas descripciones de cómo reaccionaba la gente ante la vergüenza, de lo que sus dioses podrían haber sentido como respuesta, y de cómo deberíamos controlar nuestros sentimientos.

Mencionaba asimismo que en este libro se explicaría cómo las emociones han forjado el mundo que conocemos. Espero que cada uno de estos capítulos haya servido para ilustrar de qué modo el mundo se ve modelado en buena parte por las emociones de quienes viven en él. Hemos visto cómo influyeron las emociones en el surgimiento de las grandes religiones; cómo el deseo ayudó a crear el Estado-nación y, con él, el capitalismo; cómo los sentimientos no sólo influyeron en la creación de Estados Unidos, sino que también generaron el impulso que llevó a descubrir nuevos continentes; cómo las emociones favorecieron el auge del Japón moderno a través de un acto de vergüenza y de la moderna Ghana a través de un momento de furia; e incluso hemos visto cómo las emociones están modelando la ciencia y la tecnología hoy por hoy, en este preciso momento. Lo mejor de esa última oración es que puedo escribirla con la confianza de que nunca necesitaré actualizarla en una futura edición del libro: la emoción siempre seguirá modelando nuestra ciencia y tecnología, ahora y en el futuro.

Pero ¿qué hay de ese futuro? ¿Qué aspecto podrían tener las

emociones del mañana? Ésa es en sí misma una historia larga y compleja, que merece su propio estudio. Pero déjame darte un pequeño atisbo de mi percepción del futuro de las emociones.

EMOTICONCIENCIA

En un universo alternativo, en el año 1969, Neil Armstrong se encuentra en el último peldaño de una escalera que desciende del módulo lunar *Eagle*. En este universo, el mensaje de texto se inventó mucho antes que la radio. De modo que, en lugar de pronunciar unas palabras, Armstrong envía un mensaje al mundo:

[1]

Éstos son los llamados emojis, y en nuestro propio universo se están haciendo cada vez más comunes en las redes sociales, los blogs, los mensajes de texto e incluso las comunicaciones de marketing. Uno de los aspectos más emocionantes de los emojis, y de sus antecesores, los emoticonos —al menos para los que nos interesamos en la lingüística —, es que anuncian el nacimiento de un nuevo lenguaje escrito, un nuevo lenguaje que sus usuarios están creando de cero en tiempo récord. Pero lo más fascinante de los emojis es que este nuevo lenguaje parece ser internacional: cada vez es mayor el número de personas que lo entienden, en todas partes del mundo y de manera uniforme.

Sin embargo, no siempre ha sido así. Al principio los emoticonos tardaron en cuajar. Cuando Scott Fahlman publicó por primera vez un mensaje en un tablero de anuncios en línea en el que proponía utilizar :-) para denotar un lenguaje distendido y :-(para las comunicaciones serias, todavía corría el año 1982. La mayoría de la gente ni siquiera sabía lo que era internet, y la World Wide Web no era más que una chispa en la mente de Tim Berners-Lee. Haría falta un tiempo para que la tecnología se pusiera a la altura de la propuesta. Pero cuando lo

hizo, aquellas pequeñas expresiones de emoción, que antaño eran coto exclusivo de los frikis de la informática, cobraron impulso.

Lo interesante de los emoticonos originales es que al principio nos decían algo sobre las diferencias culturales en la expresión emocional. Por ejemplo, los occidentales tendemos a escribir los emoticonos como lo hacía Fahlman: orientados horizontalmente y centrándose en la boca, como cuando escribimos :-) para indicar «contento» y :-(para indicar «triste». En cambio, los emoticonos japoneses —conocidos como *kaomoji*— tienen una orientación vertical y se centran en los ojos: así, ^_^ indica «contento», mientras que '_' indica «triste». ¿Significa eso que, a la hora de interpretar las emociones, los asiáticos se fijan sobre todo en los ojos mientras que los occidentales lo hacen en la boca? Algunos estudios parecen sugerir que así es. Ésta es una prueba más de que la idea de que una sonrisa significa «contento» para todo el mundo, en todo momento y lugar, es errónea.[2]

También hay indicios de que las personas de diferentes edades leen los emojis y emoticonos de manera distinta. Por ejemplo, es probable que la rapidez con la que hayas interpretado el mensaje de texto enviado por el Armstrong del universo alternativo delate tu edad.

Sin embargo, todo esto está empezando a cambiar en la medida en que los emojis están comenzando a reemplazar por completo a los emoticonos. En el momento de redactar estas líneas todavía existen algunas diferencias en el uso de los emojis en distintas culturas que se derivan de su anterior uso de los emoticonos. Por ejemplo, «triste» es ☹en los países occidentales y en 😢 Japón. Pero también estas imágenes están empezando a fusionarse: 😢 significa «llorar» tanto en la tradición occidental como en la oriental, y «contento» es una interpretación 😄 de en ambas. Muchos lingüistas que estudian este campo parecen creer que los emojis están formando un nuevo lenguaje internacional y, con él, dando origen a nuevas expresiones globales de la emoción.[3] Así pues, hay bastantes posibilidades de que en 2084 todo el mundo exprese sus emociones básicas como 😄, 😫, 😢, 😲 y 😱 .[4]

Si tanto la computación afectiva como los emojis siguen empujándonos a todos hacia una experiencia homogénea de la

emoción, creo que en el plazo de cincuenta años tras la publicación de este libro todas las expresiones emocionales empezarán a parecer idénticas. Las tan desacreditadas emociones básicas de Ekman están adquiriendo un carácter cada vez más universal a medida que la tecnología occidental y sus supuestos sobre dichas emociones básicas se extienden por más regiones del mundo. No pasará mucho tiempo antes de que apartarse de ellas traiga como consecuencia que, en el mejor de los casos, a uno no le entiendan correctamente en las redes sociales, y, en el peor, dé con sus huesos en la cárcel. Las numerosas y diversas formas de expresión emocional que en el pasado han variado de una cultura a otra y de un período histórico a otro hoy se están fusionando en una sola. El rico tapiz de emociones que caracteriza el mundo real se está desintegrando en el mundo digital que nos rodea.

Éste es un tema largo y complejo, y profundizar en él llevaría un poco más de tiempo del que dispongo.[5] Pero creo que el imperialismo occidental lanzará su último «¡hurra!» cuando, aun sin pretenderlo, haya occidentalizado las emociones del mundo entero. Por eso en 2084 todos sentiremos lo mismo. Y al final resultará que, en efecto, las emociones básicas de Ekman se habrán hecho universales.

PARA CONCLUIR

En mi opinión, no puede haber historia sin emoción. Confío en haberlo demostrado a lo largo de este libro. Y espero al menos haberte mostrado que las emociones constituyen una parte esencial del conocimiento del pasado. Al fin y al cabo, estudiar historia es intentar conocer los tiempos pasados, y ¿cómo podemos hacerlo sino tratando de entender cómo se sentía entonces la gente?

Mi principal objetivo ha sido en todo momento abrir tu mente a la historia de la emoción, ofrecerte un punto de partida desde el que explorar toda una nueva perspectiva de la historia. Hay docenas de libros sobre el tema, desde narraciones informales hasta densos análisis (en la sección de lecturas recomendadas menciono unos cuantos publicados en inglés). Algunos tratan sobre los sentimientos y

las emociones en general; otros se centran en emociones y comportamientos concretos como el llanto, el miedo, la felicidad e incluso la curiosidad. Espero haber suscitado lo bastante tu interés para que te apetezca sumergirte en ellos. Te animo a hacerlo, y a disfrutar con este tema tanto como yo, porque creo que, sin una historia de la emoción, no tendríamos historia en absoluto.

Agradecimientos

Escribir este libro ha sido una experiencia estimulante, gratificante, frustrante, enriquecedora y, lo que es más importante, transformadora. Estoy seguro de que no podría haberlo hecho de no haber contado con un gran apoyo, especialmente de mi maravillosa esposa y compañera de viaje en la vida, Dawn Firth-Godbehere. Eres mi puntal, mi noche y mi día.

También me gustaría dar las gracias a mi familia: a mi madre, Pauline Hart, junto con mis hermanos, Peter, Andrew y David, y mi hermana, Jayne, que me han dado su constante apoyo sin importar qué descabellado rumbo tomara mi vida.

Tengo asimismo una deuda de gratitud con mi agente, Ben Dunn, que leyó un artículo en línea que estaba generando controversia en la comunidad de la inteligencia artificial, y pensó: «Este tío da para uno o dos libros.» Fue una decisión audaz. También debo dar las gracias a mi editor en Estados Unidos, Ian Straus, cuya extraordinaria paciencia con este autor primerizo ayudó a dar forma a un libro del que me siento bastante orgulloso.

Por último, pero no menos importante, quiero mostrar mi gratitud a las personas responsables de haberme llevado al punto que me permitió hacer algo como esto: los directores de mi tesis de doctorado, el profesor Thomas Dixon y la doctora Elena Carrera; toda la gente del Centro de Historia de las Emociones de la Universidad Queen Mary de Londres; la Wellcome Trust, por haber apoyado mi primera investigación sobre la repugnancia; y por último, mi antigua tutora universitaria y actual amiga Sarah Lambert, una erudita de inquebrantable intelecto que no soporta a los necios, pero de algún modo me soporta a mí.

Gracias a todos.

Lecturas recomendadas (para empezar)

Boddice, Rob: *A History of Feelings*, Londres, Reaktion Books, 2019.

—, *The History of Emotions*, Manchester (Reino Unido), Manchester University Press, 2017.

—, *The Science of Sympathy: Morality, Evolution, and Victorian Civilization*, Champaign (Illinois), University of Illinois Press, 2016.

Bound Alberti, Fay : *A Biography of Loneliness: The History of an Emotion*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2019. [Hay trad. esp.: *Una biografía de la soledad: historia de una emoción*, Madrid, Alianza, 2022.]

Carrera, Elena: *Emotions and Health, 1200-1700*, Leiden, Brill, 2013.

Dixon, Thomas: *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2003.

—, *Weeping Britannia: Portrait of a Nation in Tears*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2015.

Downes, Stephanie; Holloway, Sally, y Randles, Sarah (eds.): *Feeling Things: Objects and Emotions through History*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2018.

Frevert, Ute: *Emotions in History - Lost and Found*, Budapest, Central European University Press, 2013.

Frevert, Ute (ed.): *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2014.

Frevert, Ute, *et al.*: *Learning How to Feel: Children's Literature and the History of Emotional Socialization, 1870-1970*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2014.

Gross, Daniel M.: *The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, Chicago (Illinois), University of Chicago Press, 2006.

Holloway, Sally: *The Game of Love in Georgian England: Courtship, Emotions, and Material Culture*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2018.

Jones, Colin: *The Smile Revolution: In Eighteenth-Century Paris*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2014.

Kaster, Robert A.: *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

Marks, Joel, y Ames, Roger T. (eds.): *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*, Albany (Nueva York), State University of New York Press, 1994.

Martín-Moruno, Dolores, y Pichel, Beatriz (eds.): *Emotional Bodies: The Historical Performativity of Emotions*, Champaign (Illinois), University of Illinois Press, 2019.

Millar, Charlotte-Rose: *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, Londres, Routledge, 2017.

Oatley, Keith: *Emotions: A Brief History*, Hoboken (Nueva Jersey), Wiley-Blackwell, 2004.

Paster, Gail Kern; Rowe, Katherine, y Floyd-Wilson, Mary (eds.): *Reading the Early Modern Passions: Essays in the Cultural History of Emotion*, Filadelfia (Pensilvania), University of Pennsylvania Press, 2004.

Reddy, William M.: *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2001.

Rosenwein, Barbara H.: *Anger: The Conflicted History of an Emotion*, New Haven (Connecticut) y Londres, Yale University Press, 2020.

—, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 2006.

—, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2015.

Watt Smith, Tiffany: *On Flinching: Theatricality and Scientific Looking from Darwin to Shell-Shock*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2014.

—, *Schadenfreude: Why we feel better when bad things happen to other people*, Nueva York, Little, Brown Spark, 2018.

—, *The Book of Human Emotions: An Encyclopedia of Feeling from Anger to Wanderlust*, Londres, Profile Books, 2015.

Wood, David Houston: *Time, Narrative, and Emotion in Early Modern England*, Londres, Routledge, 2009.

Y un saludo y una disculpa a los cientos que no menciono.

La historia de la humanidad contada desde el punto de vista de las emociones.

A los humanos nos gusta pensar en nosotros mismos como criaturas racionales. Sin embargo, algunos de los momentos más excepcionales de la historia no tratan de acontecimientos sino de sentimientos: los orígenes de la filosofía, el nacimiento del cristianismo, la caída de Roma, la revolución científica o los grandes conflictos bélicos del siglo XX no pueden entenderse sin las emociones.

Gracias a sus sólidos conocimientos en psicología, neurociencia, arte, filosofía y religión, Richard Firth-Godbehere hilvana un fascinante recorrido por la historia de la humanidad desde una perspectiva absolutamente original, un relato que explica cómo las emociones han modelado el mundo en el que vivimos con toda su complejidad, maravilla y diversidad.

Richard Firth-Godbehere, miembro asociado de The Centre for the History of Emotions, es considerado uno de los principales especialistas mundiales en el ámbito de las emociones.

Título original: *A Human History of Emotion*

Primera edición: septiembre de 2022

© 2021, Dr. Richard Firth-Godbehere
© 2022, Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona
© 2022, Francisco José Ramos Mena, por la traducción

Imagen de portada: © Cinta Fosch

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-18681-60-8

Compuesto en www.acatia.es

Facebook: PenguinEbooks
Facebook: SalamandraEd
Twitter: SalamandraEd
Instagram: SalamandraEd
Youtube: PenguinLibros
Spotify: PenguinLibros

Introducción. ¿Cómo te sientes?

[1] Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2003.

[2] Anna Wierzbicka, *Imprisoned in English: The Hazards of English as a Default Language*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2013, p. 75.

[3] Debi Roberson *et al.*, «Colour Categories and Category Acquisition in Himba and English», en Nicola Pitchford y Carole P. Biggam (eds.), *Progress in Colour Studies*, vol. 2, *Psychological Aspects*, Ámsterdam, John Benjamins, 2006, pp. 159-172.

[4] Jonathan Winawer *et al.*, «Russian Blues Reveal Effects of Language on Color Discrimination», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 104, n.º 19, 8 de mayo de 2007, pp. 7780-7785.

[5] Dos grandes ejemplos de ello son Thomas Dixon, *Weeping Britannia: Portrait of a Nation in Tears*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2015; y Joanna Bourke, *Fear: A Cultural History*, Londres, Virago Press, 2006.

[6] Véase la segunda parte de William Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2001; y ya puestos, véase también la primera parte.

[7] Puede encontrarse un buen ejemplo de ello en Stephanie Downes, Sally Holloway y Sarah Randles (eds.), *Feeling Things: Objects and Emotions Through History*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2018.

[8] Richard Firth-Godbehere, «Naming and Understanding the Opposites of Desire: A Prehistory of Disgust 1598-1755», tesis doctoral, Universidad de Londres, 2018, https://qmro.qmul. ac.uk/xmlui/handle/123456789/39749?show=full.

[9] Véase Reddy, *The Navigation of Feeling*; es una lectura obligatoria en este campo.

[10] Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 7.

[11] Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2007.

1. Guía de la virtud en el mundo clásico

[1] Platón, *Fedro*, trad. ingl. G. M. A. Grube, en *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, Indianápolis, Hackett Publishing, 1997, versión Kindle, posición [en adelante pos.] 1792[*].

[2] David Sedley, *Plato's «Cratylus»*, Cambridge Studies in the Dialogues of Plato, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2003, p. 10.

[3] Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, en David Ray Griffin y Donald W. Sherburne (eds.), Nueva York, Free Press, 1978, p. 39. [Hay trad. esp., *Proceso y realidad*, Girona, Atalanta, 2021.]

[4] Platón, *República*, trad. ingl. G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve, en *Plato: Complete Works*, versión Kindle, pos. 26028-27301. [En español hay varias versiones en línea; véase https://bit.ly/38F suZH. Sobre las tres partes del alma, véase, por ejemplo, Alberto Vargas, «Tres partes del alma en *La República*», https://bit.ly/3thdURr.]

[5] Platón, *República*, versión Kindle, pos. 27176-27195.

[6] *Ibidem*, pos. 27239-27264.

[7] Jenofonte, *Memorabilia*, trad. ingl. Amy L. Bonnette, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2014, versión Kindle, pos. 514- 520. [En español puede consultarse, por ejemplo, *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*, trad. J. A. Caballero López, Madrid, Alianza, 2009.]

[8] Platón, *Fedón*, versión Kindle, pos. 2889.

[9] *Ibidem*. [Los textos citados en las trad. proceden de la versión de la Biblioteca de Clásicos Grecolatinos, que puede consultarse en este enlace: https://bit.ly/3h1mrTZ.]

[10] *Ibidem*, versión Kindle, pos. 2878-2897.

[11] Platón, *Critias*, trad. ingl. D. Clay, en *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, Indianápolis, Hackett Publishing, 1997, versión Kindle, pos. 1541 [En español hay varias versiones en línea; véase https://bit.ly/3jHDYlz.]; Platón, *Fedón*, versión Kindle, pos. 2511.

[12] Platón, *Fedón*, versión Kindle, pos. 2890.

[13] Emily Wilson, *The Death of Socrates*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007, p. 114. [Hay trad. esp., *La muerte de Sócrates: héroe, villano, charlatán, santo*, trad. Josep Sarret, Vilassar de Dalt, Ediciones de Intervención Cultural, 2008.]

[14] O en el original alemán: «Oh Kriton, das Leben ist eine Krankheit!» Véase Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* [*La gaya ciencia*], NietzscheSource.org, http://www.nietzs chesource.org/#eKGWB/FW-340.

[15] Glenn W. Most, «A Cock for Asclepius», *Classical Quarterly*, vol. 43, n.º 1 (1993), pp. 96-111.

[16] Jenofonte, *Memorabilia*, versión Kindle, pos. 2859.

[17] Plutarco, *Plutarch's Lives* [*Vidas paralelas*], trad. ingl. George Long y Aubrey Stewart, Londres, George Ball and Sons, 1892, 3:302. [En español existe una versión en línea en https://bit. ly/2WMsepB.]

[18] Puede encontrarse un buen argumento en este sentido en Bente Kiilerich, «The Head Posture of Alexander the Great», *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*, vol. 29 (2017), pp. 12-23.

[19] Pseudo Calístenes, *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*,

trad. ingl. Albert Mugrdich Wolohojian, Nueva York, Columbia University Press, 1969, p. 57. [Los textos reproducidos en la presente edición proceden de *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2002.]

[20] Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. ingl. J. A. Smith, en *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1984, I, 413a20. [En español puede consultarse esta versión en línea: *Acerca del alma*, introd., trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, https://bit.ly/3yJA8Na.]

[21] Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 434a22-434b1; *Las partes de los animales*, trad. ingl. W. Ogle, en *The Complete Works of Aristotle*, I, 687a24-690a10; *Metafísica*, trad. ingl. W. D. Ross, en *The Complete Works of Aristotle*, II, 1075a16-25. [Con respecto a *Las partes de los animales*, en español puede consultarse Aristóteles, *Obra biológica*, trad. Rosana Bartolomé, introd. y notas Alfredo Marcos, Madrid, Luarna, 2010, en https://bit.ly/2WMuhtN. De la *Metafísica* hay disponibles varias ediciones en línea; véase https://bit.ly/3DMwPJ2.]

[22] Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 424b22-425a13.

[23] Aristóteles, *Retórica*, trad. ingl. W. Rhys Roberts, en *The Complete Works of Aristotle*, I, 1369b33. [La versión consultada en la presente edición es la de la Biblioteca Clásica Gredos, introd., trad. y notas de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.]

[24] Aristóteles, *Retórica*, I, 1370a1.

[25] *Ibidem*, II, 1378a30, 1380a5.

[26] *Ibidem*, II, 1380b35, 1382b1.

[27] *Ibidem*, II, 1382a21, 1383a15.

[28] *Ibidem*, II, 1383b16-17.

[29] *Ibidem*, II, 1385a15-1385a1.

[30] *Ibidem*, II, 1385b13, 1386b10.

[31] *Ibidem*, II, 1387b20, 1388a30.

[32] Pseudo Calístenes, *op. cit.*, p. 58.

[33] Aristóteles, *Retórica*, II, 1379b1-2.

[34] *Ibidem*, I, 1367b8.

[35] Pseudo Calístenes, *op. cit.*, pp. 59-60.

[36] *Ibidem*.

2. Deseos indios

[1] Harry G. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005; Harry G. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, vol. 68, n.º 1, 14 de enero de 1971, pp. 5-20.

[2] Timothy Schroeder, *Three Faces of Desire*, Oxford (Reino Unido), Oxford

University Press, 2004.

[3] Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, nueva ed., Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2010, p. 44.

[4] Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, Nueva Delhi, Longman, 2009, p. 19; K. S. Ramachandran, «Mahabharata: Myth and Reality», en Upinder Singh (ed.), *Delhi: Ancient History*, Oxford (Reino Unido), Berghahn Books, 2006, pp. 85-86.

[5] *Bhagavad Gita*, trad. ingl. Eknath Easwaran, Tomales (CA), Nilgiri Press, 2007, pp. 251-265. [En español hay varias versiones en línea; véase, por ejemplo, https:// bit.ly/2YtpEFm o https:// bit.ly/2WSfMV2.]

[6] Daya Krishna, «The Myth of the Purusarthas», en *Theory of Value*, Indian Philosophy: A Collection of Readings, 5, ed. Roy W. Perrett, Abingdon (Reino Unido), Routledge, 2011, pp. 11-24.

[7] Kautilya, *Artha-shastra*, parte II, ed. y trad. ingl. R. P. Dangle, Nueva Delhi, India, Motilal Banarsidass, 1986, p. 482.

[8] Karen Armstrong, *Buddha*, Londres, Phoenix, 2000, p. 74. [Hay trad. esp., *Buda*, trad. Marta Aguilé, Barcelona, Debate, 2017.]

[9] Para profundizar en el tema, véase Padmasiri de Silva, «Theoretical Perspectives on Emotions in Early Buddhism», en Joel Marks y Roger T. Ames (eds.), *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 109-122.

[10] Este relato procede de una de las obras del denominado Canon Pali budista, el *Culasaccaka Sutta*, traducido al inglés en *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*, trad. Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi, Kandy (Sri Lanka), Buddhist Translation Society, 1995, pp. 322-331, disponible en línea en http://lirs.ru/lib/sutra/The_Middle_Length_Discourses(Majjhima_Nikaya),Nanamoli,Bodhi,1995.pdf. [El *Culasaccaka Sutta*, que forma parte de los llamados «Discursos Medianos» del Buda, puede consultarse en español en https://bit.ly/3n0w4WL, y los textos del Canon Pali en general, en https://bit.ly/3n0z4Cv.]

[11] *Culasaccaka Sutta*, pp. 322, 328.

[12] *Ibidem*, p. 323.

[13] *Ibidem*, p. 328.

[14] *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*, trad. Bhikkhu Bodhi y Bhikkhu Ñāṇamoli, Kandy (Sri Lanka), Buddhist Translation Society, 2005, p. 421.

[15] *Middle Length Discourses* [«Discursos Medianos»], p. 121.

[16] Ashoka, «Major Rock Edict 13», en Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 1961, pp. 255-256.

[17] Ashoka, «Minor Pillar Edict 1», en Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, p. 259.

[18] Romila Thapar, «Asoka and Buddhism as Reflected in the Asokan Edicts», en

Anuradha Seneviratna (ed.), *King Asoka and Buddhism: Historical and Literary Studies*, Kandy (Sri Lanka), Buddhist Publication Society, 1995, p. 36.

[19] De acuerdo con los datos de *World Population Review*, disponibles en línea en https://worldpopulationreview.com/countryrankings/buddhist-countries.

3. Las pasiones paulinas

[1] Jan M. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles, 2, Lovaina, Peeters Publishers, 1996, p. 38.

[2] Hechos 21, 28. [Las citas bíblicas de la presente edición proceden de la Nueva Versión Internacional.]

[3] Hechos 5, 34.

[4] Hechos 9.

[5] Sobre la idea de la epilepsia, véase D. Landsborough, «St. Paul and Temporal Lobe Epilepsy», *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, vol. 40 (1987), pp. 659-664; sobre la sugerencia del rayo, véase John D. Bullock, «Was Saint Paul Struck Blind and Converted by Lightning?», *Survey of Ophthalmology*, vol. 39, n.º 2, septiembre-octubre de 1994, pp. 151-160.

[6] Una buena referencia, aunque algo antigua, sobre este tema es: Edward A. Wicher, «Ancient Jewish Views of the Messiah», *Journal of Religion*, vol. 34, n.º 5, noviembre de 1909, pp. 317-325.

[7] Levítico 4, 1; 5, 13.

[8] Éxodo 34, 6-7. Para los términos hebreos, véase *The Interlinear Bible: Hebrew-Greek-English*, ed. y trad. Jay P. Green, 2.ª ed., Lafayette (IN), Sovereign Grace Publishers, 1997.

[9] Deuteronomio 5, 9-10.

[10] La autora aborda la cuestión con mayor detalle en: Valerie Curtis, *Don't Look, Don't Touch: The Science Behind Revulsion*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2013.

[11] Jaak Panksepp, «Criteria for Basic Emotions: Is disgust a Primary "Emotion"?», *Cognition and Emotion*, vol. 21, n.º 8 (2007), pp. 1819-1828.

[12] *Shaqats*: Levítico 11, 10; 11, 13; 11, 43. Deuteronomio 7, 26. *Sheqets*: Levítico 11, 10-13; 11, 20; 11, 44; 11, 42. Isaías, 66, 17. Ezequiel 8, 10.

[13] En lo referente a estos términos me he basado en las siguientes versiones de la Biblia: *The Latin and English Parallel Bible* (*Vulgate and KJV*), Kirkland (WA), Latus ePublishing, 2011, y *The Interlinear Bible*, *op. cit.*; abajo indico entre paréntesis las variaciones correspondientes a la Vulgata. Para mayor claridad, se mantienen los nombres modernos de los libros.

Toebah: Éxodo 8, 26. Levítico 18, 22; 18, 26; 18, 29; 20, 13. Deuteronomio 7, 25; 7, 26; 13, 14; 13, 31; 17, 1; 17, 4; 18, 9; 18, 12; 20, 18; 22, 5; 23, 18; 24, 4;

25, 16; 27, 5, 32, 16. 1 Reyes 14, 24; 2 Reyes 21, 11; 23, 23. 2 Crónicas 33, 2; 33, 35; 36, 8; 36, 14. Esdras 9, 1; 9, 11; 9, 14. Proverbios 3, 32; 11, 1; 11, 20; 12, 22; 15, 8; 15, 9; 15, 26; 16, 5; 16, 12; 17, 15; 20, 10; 20, 23; 21, 27; 24, 9; 29, 27. Isaías 1, 13; 41, 21. Jeremías 2, 7; 6, 15; 7, 10; 8, 12; 16, 18; 32, 35; 44, 2; 44, 22. Ezequiel 5, 9; 6, 9; 6, 11; 7, 3; 7, 4; 7, 8; 8, 6; 8, 9; 8, 13; 8, 15; 8, 17; 9, 4; 9, 16; 9, 22; 9, 36; 9, 43; 9, 50; 9, 51; 18, 21; 18, 24; 20, 4; 22, 3; 22, 11; 33, 26; 33, 29; 43, 8, Malaquías 2, 11.

Taab: Job 9, 31; 16, 16; 19, 19; 30, 10. Salmos 5, 6 (5, 7); 14, 1 (13, 1); 53, 1 (52, 1 y 53, 2); 107, 18 (106, 18); 106, 40 (105, 40); Isaías 65, 4; Ezequiel 16, 25; Amós 5, 10; Miqueas 3, 9.

[14] Éxodo 29, 18 («y quemarás todo el carnero sobre el altar. Se trata de un holocausto, de una ofrenda presentada por fuego, de aroma grato al Señor»), y 29, 25 («Luego ellos deberán devolverte todo esto para que tú, en presencia del Señor, lo quemes sobre el altar, junto con el holocausto de aroma grato. Ésta es una ofrenda presentada por fuego en honor del Señor»).

[15] Hechos 13, 18.

[16] Si de verdad quieres saber más acerca de la lógica estoica, puedes leer Benson Mates, *Stoic Logic*, Socorro (NM), Advanced Reasoning Forum, 2014. Una advertencia: ¡no es lectura para pusilánimes!

[17] Marco Aurelio, *Meditaciones*, ed. y trad. ingl. Martin Hammond, Londres, Penguin Books, 2006, libro 6, n.º 13. [En español puede consultarse el texto en línea en https://bit.ly/3zGmmfD, o en https://bit.ly/2WTrYo5.]

[18] Para saber más sobre el argumento de que el orden de los acontecimientos generalmente aceptado es erróneo, véase Christopher I. Beckwith, *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2015.

[19] Véase Karen Armstrong, *The Great Transformation: The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius, and Jeremiah*, Londres, Atlantic Books, 2009, p. 367. [Hay trad. esp., *La gran transformación: los orígenes de nuestras tradiciones religiosas*, trad. Ana Herrera, Barcelona, Paidós, 2018.]; Demetrios Th. Vassiliades, «Greeks and Buddhism: Historical Contacts in the Development of a Universal Religion», *Eastern Buddhist (New Series)*, vol. 36, n.º 1-2 (2004), pp. 134-183; Thomas C. McEvilley, *The Shape of Ancient Thought*, Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies, Nueva York, Allworth Press, 2006.

[20] Diógenes Laercio, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trad. ingl. C. D. Yonge, Londres, G. Bell and Sons, 1915, libro 9. [En español, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad. José Ortiz y Sanz, disponible en https://bit.ly/38FSbcx.]

[21] Hechos 17, 22.

[22] Hechos 17, 24.

[23] Hechos 17, 25.

[24] Hechos 17, 26.

[25] Hechos 17, 27.

[26] Hechos 17, 28.

[27] Hechos 17, 29.

[28] Hechos 17, 30-31.

[29] Hechos 17, 31.

[30] Hechos 17, 32.

[31] Con respecto al número actual de cristianos en el mundo, véase Conrad Hackett y David Mcclendon, «Christians remain world's largest religious group, but they are declining in Europe», Pew Research Center, https://www.pewresearch.org/ fact-tank/2017/ 04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but- they-are-declining-in-europe.

4. El amor de los cruzados

[1] Helen Fisher, *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*, Nueva York, Holt Paperbacks, 2005.

[2] Kristyn R. Vitale Shreve, Lindsay R. Mehrkam y Monique A. R. Udell, «Social Interaction, Food, Scent or Toys? A Formal Assessment of Domestic Pet and Shelter Cat (*Felis silvestris catus*) Preferences», *Behavioral Processes*, vol. 141, pto. 3, agosto de 2017, pp. 322-328.

[3] Puede verse un magnífico análisis del sentimiento de pertenencia en: Kelly-Ann Allen, *The Psychology of Belonging*, Londres, Routledge, 2020.

[4] Robert C. Solomon, *About Love: Reinventing Romance for Our Times*, Nueva York, Simon & Schuster, 1988; Mark Fisher, *Personal Love*, Londres, Duckworth, 1990.

[5] Gabriele Taylor, «Love», *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)*, vol. 76 (1975-1976), pp. 147-164; Richard White, *Love's Philosophy*, Oxford (Reino Unido), Rowman & Littlefield, 2001.

[6] J. David Velleman, «Love as a Moral Emotion», *Ethics*, vol. 109, n.º 2 (1999), pp. 338-374.

[7] San Agustín, *Confesiones*, trad. ingl. Henry Chadwick, Oxford World's Classics, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2009. [Los textos citados en la presente edición proceden de la versión publicada en su día en la Biblioteca de Autores Cristianos, con trad. de Ángel Custodio Vega Rodríguez y rev. de José Rodríguez Díez, actualmente disponible en línea en https://bit.ly/2V jNJxc; puede consultarse asimismo la versión disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, con trad. de Eugenio Ceballos, en https://bit.ly/3zPgjp5. Hay que señalar que existen notables diferencias entre ambas versiones.]

[8] San Agustín, *Confesiones*, pp. 96-97.

[9] *Ibidem*, p. 97.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, pp. 98-99.

[12] Romanos 13, 13.

[13] Génesis 1, 27.

[14] Marcos 12, 30-31.

[15] Helmut David Baer, «The Fruit of Charity: Using the Neighbor in *De doctrina christiana*», *Journal of Religious Ethics*, vol. 24, n.º 1, primavera de 1996, pp. 47-64.

[16] Fulquerio de Chartres, «The Speech of Urban II at the Council of Clermont, 1095», en *A Source Book for Medieval History: Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age*, ed. Oliver J. Thatcher y Edgar Holmes McNeal, trad. ingl. Oliver J. Thatcher, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1905, pp. 513-517. [En español, véase, por ejemplo, «Palabras de Urbano II según Fulquerio de Chartres», en https://bit.ly/3h2QHhe.]

[17] Fulquerio de Chartres, texto cit.

[18] Citado en August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1921, p. 19.

[19] Dana C. Munro (ed.), «Urban and the Crusaders», en *Translations and Reprints from the Original Sources of European History*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1895, 1, pp. 5-8.

[20] Krey, *The First Crusade*, p. 18.

[21] Imad ad-Din al-Isfahani, en *Arab Historians of the Crusades*, ed. Francesco Gabrieli, trad. ingl. E. J. Costello, Abingdon (Reino Unido), Routledge, 2010, p. 88.

[22] San Agustín, *La Ciudad de Dios*, en *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo: A New Translation*, ed. y trad. ingl. Marcus Dods, Edimburgo, T. & T. Clark, 1871, vol. 1, p. 33. [El texto citado en la presente edición procede de la versión publicada en su día en la Biblioteca de Autores Cristianos, con trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, y actualmente disponible en línea en https://bit.ly/3DPs0yA.]

[23] Krey, *The First Crusade*, p. 42.

[24] *Ibidem*.

5. Lo que temían los otomanos

[1] Vani Mehmed Efendi, «'Ara'is al-Kur'an Wa Nafa'is al-Furkan ["Ornamentos del Corán y las Joyas del Testamento"]», Yeni Cami 100, Estambul, 1680, párrafo 543a, Biblioteca de Solimán; trad. ingl. en Mark David Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2008, 207. [En español puede consultarse el texto del mencionado hadiz en https://bit.ly/3zML26j.]

[2] Thierry Steimer, «The Biology of Fearand Anxiety-Related Behaviours»,

Dialogues in Clinical Neuroscience, vol. 4, n.º 3 (2002), pp. 231-249.

[3] El Corán, trad. N. J. Dawood, Londres, Penguin Classics, 1978, p. 418.

[4] Ibn Ishaq, «The Hadith», en *Islam*, ed. John Alden Williams, Nueva York, George Braziller, 1962, p. 61. [En español hay varias fuentes donde pueden consultarse los hadices; véase, por ejemplo, https://bit.ly/3zLIXYe.]

[5] Abdur-Rahman bin Saib, hadiz 1337, en «The Chapters of Establishing the Prayer and the Sunnah Regarding Them», cap. 7 de *Sunan Ibn Majah*, Ahadith.co.uk, https://ahadith.co.uk/chap ter.php?cid=158&page=54&rows=10, consultado el 20 de agosto de 2020.

[6] Puede verse una magnífica descripción general de las emociones coránicas en: Karen Bauer, «Emotion in the Qur'an: An Overview [Edited Version]», *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 19, n.º 2 (2017), pp. 1-31.

[7] Corán 30, 38. [Los textos del Corán citados en la presente edición proceden de la versión de Julio Cortés, Barcelona, Herder, 1995.]

[8] Corán 3, 174.

[9] الله نم فوخلا

[10] Corán 103, 1-3.

[11] Corán 384.

[12] Bauer, «Emotion in the Qur'an», p. 18.

[13] Corán 22, 46.

[14] Con respecto al hecho de que Galeno no mencione las causas humorales de las pasiones, véase Galeno, *On the Passions and Errors of the Soul*, trad. ingl. Paul W. Harkins, Columbus, Ohio State University Press, 1963. [De esta obra existe una versión publicada en español: Galeno de Pérgamo, *De las pasiones y los errores del alma*, trad. y pról. Liliana Cecilia Molina González, Medellín (Colombia), Editorial Universidad de Antioquia, 2013.]

[15] Puede que el lector atento haya observado que Galeno dividía el cuerpo en las mismas tres áreas que Platón asociaba a su alma tripartita: la parte inferior, el corazón/pecho y el cerebro. No es casualidad: Galeno era ciertamente un poquito platónico.

[16] Véase Ibn Sina (Avicena), *The Canon of Medicine of Avicenna*, trad. ingl. Oscar Cameron Gruner, Nueva York, AMS Press, 1973, pp. 285, 321.

[17] Mevlânâ Mehmed Neşri, *Gihānnümā [Cihannüma] Die Altosmanische Chronik Des Mevlānā Meḥemmed Neschrī [Mevlânâ Mehmed Neşri]*, ed. Franz Taeschner, Wiesbaden, Alemania, Harrassowitz Verlag, 1951, p. 194; citado en trad. ingl. en Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2013, versión Kindle, pos. 5109.

[18] Nil Tekgül, «A Gate to the Emotional World of Pre-Modern Ottoman Society: An Attempt to Write Ottoman History from "the Inside Out"», tesis doctoral, Ankara, Universidad Bilkent, 2016, p. 177, http://repository.bilkent.edu.tr/handle/11693/29154, consultado el 20 de febrero de 2020.

[19] Corán 23, 51-52.

[20] Tekgül, «A Gate to the Emotional World», pp. 84-87.

6. Las abominables cazas de brujas

[1] Sería negligente por mi parte no mencionar este libro. Tiene una visión de las brujas y de las emociones diferente de la mía, pero es una obra excelente: Charlotte-Rose Millar, *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*, Abingdon (Reino Unido), Routledge, 2017.

[2] William Rowley, Thomas Dekker y John Ford, *The Witch of Edmonton*, Londres, J. Cottrel for Edward Blackmore, 1658.

[3] Malcolm Gaskill sostiene que la cifra se sitúa entre las 45.000 y las 50.000: véase *Witchcraft: A Very Short Introduction*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2010, p. 76. Brian Levack habla de 60.000: véase *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Londres, Longman, 2013, p. 22. Anne Llewellyn Barstow afirma que, considerando todos los registros documentales, el número sería de al menos 100.000: véase *Witchcraze*, Londres, Bravo, 1995. Y podríamos seguir: casi cada libro sobre el tema da una cifra distinta, pero lo importante aquí es que fueron muchas.

[4] Véase Tomás de Aquino, *Las pasiones* (*Ia2ae, 22-30*), vol. 19 de *Summa Theologiae*, ed. ingl. Eric D'Arcy, Cambridge (Reino Unido), Blackfriars, 2006, XVI, Q. 23. [En español pueden consultarse varias versiones; véase https://bit.ly/2YExA6v. Aquí seguimos la publicada en su día en la Biblioteca de Autores Cristianos, disponible en línea en https://bit.ly/3DUpKWL.]

[5] Frank Tallett, *War and Society in Early-Modern Europe, 14951715*, Abingdon (Reino Unido), Routledge, 1992, p. 13.

[6] El texto clásico sobre la Pequeña Edad de Hielo es: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'An Mil*, París, Flammarion, 1983. [Hay trad. esp., *Historia del clima desde el año mil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.]; una obra más actualizada es: Brian Fagan, *The Little Ice Age: How Climate Made History, 1300-1850*, ed. rev., Nueva York, Basic Books, 2019. [Hay trad. esp., *La Pequeña Edad de Hielo*, Barcelona, Gedisa, 2009.]

[7] La primera descripción escrita del sudor inglés aparece en: John Caius, *A Boke or Counseill Against the Disease Commonly Called the Sweate, or Sweatyng Sicknesse*, publicado en 1552.

[8] Para saber más sobre el tema, véase Deborah Hayden, *Pox: Genius, Madness, and the Mysteries of Syphilis*, Nueva York, Basic Books, 2003; y Mircea Tampa *et al.*, «Brief History of Syphilis», *Journal of Medical Life*, vol. 7, n.º 1 (2014), pp. 4-10.

[9] William Shakespeare, *The Rape of Lucrece*, http://shakespeare. mit.edu/Poetry/RapeOfLucrece.html. [Reproducimos aquí de *La violación de Lucrecia*, versión lírica de Ramón García González, disponible en línea en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, https://bit.ly/3jVX7AG.]

[10] Carol Nemeroff y Paul Rozin, «The Contagion Concept in Adult Thinking in the United States: Transmission of Germs and of Interpersonal Influence», *Ethos*, vol. 22, n.º 2, junio de 1994, pp. 158-186.

[11] Bruce M. Hood, *SuperSense: Why We Believe in the Unbelievable*, San Francisco, HarperOne, 2009, pp. 139, 170.

[12] *Ibidem*, pp. 215-216.

[13] *Ibidem*, pp. 139, 170.

[14] Robert Ian Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford (Reino Unido), Basil Blackwell, 1987, p. 64.

[15] Charles Zika, *The Appearance of Witchcraft: Print and Visual Culture in Sixteenth-Century Europe*, Abingdon (Reino Unido), Routledge, 2007, pp. 80-81.

[16] Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum: The Montague Summers Edition*, trad. ingl. E. A. Ashwin, Mineola (NY), Dover Publications, 1988, pp. 11, 35. [Hay trad. esp., *Compendium maleficarum*, trad. Isaac Pradel Leal, Alicante, Club Universitario, 2002.]

[17] Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, *Malleus Maleficarum*, ed. y trad. ingl. P. G. Maxwell-Stuart, Manchester (Reino Unido), Manchester University Press, 2007, pp. 184, 231. [En español hay varias ediciones; por ejemplo, *El martillo de las brujas* (ed. facsímil de la de 1874), trad. Miguel Jiménez Monteserín, Valladolid, Maxtor, 2004.]

[18] Luana Colloca y Arthur J. Barsky, «Placebo and Nocebo Effects», *New England Journal of Medicine*, vol. 382, n.º 6, 6 de febrero de 2020, pp. 554-561.

7. El deseo de una dulce libertad

[1] John Locke, *Two Treatises of Government*, Londres, Whitmore & Fenn, 1821, pp. 189, 191, 199, 209, https://bit.ly/3jXc7hn. [En español existe una versión de los *Dos tratados* publicada con el título de *Dos tractos sobre el gobierno y otros escritos*, trad., ed. e introd. Daniel Mielgo Bregazzi, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015. Asimismo hay varias ediciones de cada uno de los dos tratados de forma independiente, y el texto del segundo también puede consultarse en línea en https://bit.ly/3njkXrW.]

[2] David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Indianápolis, Hackett Publishing, 1983, pp. 3, 12. [En español puede consultarse, por ejemplo, *Investigación sobre los principios de la moral*, pról., trad. y notas Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2014; el texto citado procede de esta traducción. También puede consultarse el texto en línea; véase https://bit.ly/2Xg2eCZ.]

[3] John K. Alexander, *Samuel Adams: America's Revolutionary Politician*, Oxford (Reino Unido), Rowman & Littlefield, 2002, p. 125; Ray Raphael, *A People's History of the American Revolution: How Common People Shaped the Fight for Independence*,

Nueva York, New Press, 2001, p. 18.

[4] Harry G. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005; Harry G. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, vol. 68, n.º 1, 14 de enero de 1971, pp. 5-20.

[5] Aristóteles, «Del sentido y lo sensible», trad. ingl. J. I. Beare, en *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1984, I, 693-713; 436b15- 446a20. [En español véase, por ejemplo, *Del sentido y lo sensible. De la memoria y el recuerdo*, Valladolid, Maxtor, 2019; o *Del sentido y lo sensible*, Madrid, Verbum, 2021.]

[6] Puede verse un interesante análisis de nuestra relación con nuestros propios orificios en William Ian Miller, *The Anatomy of Disgust*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997, pp. 89-98.

[7] Anselmo de Canterbury, «Liber Anselmi Archiepiscopi de Humanis Moribus», en *Memorials of St. Anselm*, ed. Richard William Southern y F. S. Schmitt, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 1969, pp. 47-50. [En español se publicaron unas *Obras completas* de san Anselmo en 1952, en la Biblioteca de Autores Cristianos.]

[8] Niall Atkinson, «The Social Life of the Senses: Architecture, Food, and Manners», en Herman Roodenburg (ed.), *A Cultural History of the Senses*, vol. 3, *In the Renaissance*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 33.

[9] Un texto que gozó de especial popularidad fue: Cicerón, *De officiis*, trad. ingl. Walter Miller, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1913. [En español hay varias versiones en línea; véase, por ejemplo, https://bit.ly/3nqfgbN.]

[10] Maestro Martino, *Libro de arte coquinaria*, https://bit.ly/3BYk jUW.

[11] Véase Guy de Roye, *Thus Endeth the Doctrinal of Sapyence*, trad. ingl. Wyllyam Caxton, Colonia, Wyllyam Caxton, 1496, fol. 59r, https://tinyurl.com/uv56xekm. [Puede consultarse directamente el texto original francés en https://bit.ly/3A15TCQ.]

[12] Puede verse una magnífica visión general del lujo en este período en: Linda Levy Peck, *Consuming Splendor: Society and Culture in Seventeenth-Century England*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2005.

[13] Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, Londres, T. Ostell, 1806, pp. 66-73. [Hay trad. esp., *La fábula de las abejas: Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017.]

[14] Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Carmel (IN), Liberty Fund, 2001, 2, 239.

[15] Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Londres, J. Darby, 1726, p. 73. [Hay trad. esp., *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, trad. Jorge V. Arregui, Madrid, Tecnos, 1992.]

[16] Puede verse un buen ejemplo de ello en Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God: And Other Writings*, ed. Ezio Vailati, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press,

1998.

[17] El mejor libro sobre este tema es sin duda el de Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2003.

[18] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2002. [Hay trad. esp., *La teoría de los sentimientos morales*, ed. y trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 2013.]

[19] *Ibidem*, pp. 209-210, 218-220, 227-234.

8. El auge de la emoción

[1] René Descartes, *Les passions de l'âme*, París, Henry Le Gras, 1649, respuesta a la segunda carta. Algunas versiones traducen el término original francés *physicien* como «físico» o «filósofo natural», lo cual resulta algo extraño dado el carácter eminentemente médico de la obra. [En español puede consultarse una versión en línea de *Las pasiones del alma* en https://bit.ly/3hjel9l.]

[2] Descartes, *Pasiones*, art. 46.

[3] Thomas Hobbes, *Leviatán*, ed. Noel Malcolm, Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2012, 2, 78. [En español hay varias versiones en línea; véase, por ejemplo, https://bit.ly/3lmYc3Y.]

[4] *Ibidem*, 2, 84.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*.

[8] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2.3.3.4, https://david hume.org/texts/t/2/3/3#4. [En español existe una versión en línea del *Tratado de la naturaleza humana* publicada por la Diputación de Albacete en 2001, con trad. de Vicente Viqueira, en https://bit. ly/3nAjsWp; reproducimos de dicha versión.]

[9] Thomas Brown, *A Treatise on the Philosophy of the Human Mind*, ed. Levi Hodge, Cambridge (Reino Unido), Hilliard y Brown, 1827, 1, 103.

[10] William James, «What Is an Emotion?», *Mind*, vol. 9, n.º 34, abril de 1884, p. 190. [Existe una versión española de este artículo publicada con el título «¿Qué es una emoción?», con trad. de Elena Gaviria Stewart, en *Estudios de Psicología*, n.º 21 (1985), pp. 57-73, https://bit.ly/3EkCc2f; reproducimos de esta versión.]

[11] Paul R. Kleinginna Jr. y Anne M. Kleinginna, «A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition», *Motivation and Emotion*, vol. 5, n.º 4 (1981), pp. 345-379.

9. La vergüenza en el país de los cerezos en flor

[1] Robert Louis Stevenson, «Yoshida-Torajiro», en *The Works of Robert Louis Stevenson*, vol. 2, *Miscellanies: Familiar Studies of Men and Books*, Edimburgo, T. & A. Constable, 1895, p. 165.

[2] Yoshida Shoin, «Komo Yowa», trad. ingl. en Eiko Ikegami, «Shame and the Samurai: Institutions, Trustworthiness, and Autonomy in the Elite Honor Culture», *Social Research*, vol. 70, n.º 4, invierno de 2003, p. 1354.

[3] Gershen Kaufman, *The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-Based Syndromes*, 2.ª ed., Nueva York, Springer, 1989; Kelly McGonigal, *The Upside of Stress: Why Stress Is Good for You (and How to Get Good at It)*, Londres, Vermilion, 2015; Paul Gilbert, *The Compassionate Mind*, Londres, Constable, 2010; Joseph E. LeDoux, «Feelings: What Are They & How Does the Brain Make Them?», *Daedalus*, vol. 144, n.º 1, enero de 2015, p. 105.

[4] E. Tory Higgins *et al.*, «Ideal Versus Ought Predilections for Approach and Avoidance Distinct Self-Regulatory Systems», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 66, n.º 2, febrero de 1994, pp. 276-286.

[5] Zisi, *Zhong Yong*, trad. ingl. James Legge, Chinese Text Project, https://ctext.org/liji/zhong-yong, consultado el 23 de noviembre de 2020; Donald Sturgeon, «Chinese Text Project: A Dynamic Digital Library of Premodern Chinese», *Digital Scholarship in the Humanities*, 29 de agosto de 2019.

[6] William E. Deal y Brian Ruppert, *A Cultural History of Japanese Buddhism*, Wiley Blackwell Guides to Buddhism, Oxford (Reino Unido), John Wiley & Sons, 2015, p. 172.

[7] Fumiyoshi Mizukami, «Tenkai no isan: Tenkaihan issaikyō mokukatsuji», en *Minshū bukkyō no teichaku*, ed. Sueki Fumihiko, Tokyo, Kosei, 2010, p. 125.

[8] Philip Kapleau, *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, and Enlightenment*, Nueva York, Anchor, 1989, p. 85. [En español hay varias eds. de la obra, con el título *Los tres pilares del zen: enseñanza, práctica, iluminación*; véase, por ejemplo, https://amzn.to/3t Nf4Va.]

[9] Jakuren, *Shinkokinshū,* 4, 361, trad. ingl. Thomas McAuley,Waka Poetry, http://www.wakapoetry.net/skks-iv-361, consultado el 20 de noviembre de 2020.

[10] *Japanese Nō Dramas*, ed. y trad. ingl. Royall Tyler, Londres, Penguin Classics, 1992, pp. 72-73.

[11] Gary L. Ebersole, «Japanese Religions», en John Corrigan (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2008, p. 86.

[12] Gian Marco Farese, «The Cultural Semantics of the Japanese Emotion Terms “Haji” and “Hazukashii”», *New Voices in Japanese Studies*, vol. 8 (julio de 2016), pp. 32-54.

[13] Yoshida, «Komo Yowa», p. 1353.

10. La furia de una reina africana

[1] Edwin W. Smith, *The Golden Stool: Some Aspects of the Conflict of Cultures in Modern Africa*, Londres, Holborn Publishing House, 1926, p. 5.

[2] El discurso proviene del cuaderno de campo que escribió la historiadora Agnes Aidoo en 1970 según el relato de un testigo ocular, Opanin Kwabena Baako. Véase Agnes Akosua Aidoo, «Asante Queen Mothers in Government and Politics in the Nineteenth Century», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 9, n.º 1, diciembre de 1977, p. 12.

[3] R. J. R. Blair, «Considering Anger from a Cognitive Neuroscience Perspective», *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, vol. 3, n.º 1 (enero-febrero de 2012), pp. 65-74.

[4] Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, ed. rev., Filadelfia, Temple University Press, 1995, pp. 85-88.

[5] *Ibidem*, pp. 88-94.

[6] *Ibidem*, pp. 95-96.

[7] *Ibidem*, p. 95.

[8] *Ibidem*, p. 100.

[9] Peter Sarpong, *Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra, Ghana Publishing Corporation, 1974, p. 37; Meyer Fortes, *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*, Chicago, University of Chicago Press, 1969, p. 199, n. 14; Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought*, p. 94.

[10] Gran parte de los datos lingüísticos que se mencionan aquí provienen de este magnífico artículo sobre el tema: Vivian AfiDzokoto y Sumie Okazaki, «Happiness in the Eye and the Heart: Somatic Referencing in West African Emotion Lexica», *Journal of Black Psychology*, vol. 32, n.º 2 (2006), pp. 117-140.

[11] Este artículo es un magnífico análisis en profundidad de los proverbios akanes: Vivian AfiDzokoto *et al.*, «Emotion Norms, Display Rules, and Regulation in the Akan Society of Ghana: An Exploration Using Proverbs», *Frontiers in Psychology*, vol. 9 (2018), https://www.frontiersin.org/article/10.3389/fpsyg.2018. 01916.

[12] Andy Clark, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, Cambridge (MA), MIT Press, 1997, p. XII. [Hay trad. esp., *Estar ahí: cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva*, trad. Genís Sánchez Barberán, Barcelona, Paidós, 1999.]

[13] Véase Glenn Adams, «The Cultural Grounding of Personal Relationship: Enemyship in North American and West African Worlds», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 88, n.º 6 (junio de 2005), pp. 948-968.

[14] Adams, «The Cultural Grounding.»

[15] Gladys Nyarko Ansah, «Emotion Language in Akan: The Case of Anger», en Gian Claudio Batic (ed.), *Encoding Emotions in African Languages*, Múnich, LINCOM GmbH, 2011, p. 131.

[16] *Ibidem*, p. 134.

[17] *Ibidem*, p. 131.

[18] Véase T. C. McCaskie, «The Life and Afterlife of Yaa Asantewaa», *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 77, n.º 2 (2007), p. 170.

11. Neurosis de guerra

[1] Basado en un manuscrito mecanografiado sin fecha y sin título de W. D. Esplin, Public Record Office, Kew (Reino Unido), PRO PIN15/2502.

[2] G. Elliot Smith y T. H. Pear, *Shell Shock and Its Lessons*, Manchester (Reino Unido), Manchester University Press, 1918, pp. 12-13.

[3] Puede verse una buena descripción de la fatiga de combate en Zahava Solomon, *Combat Stress Reaction: The Enduring Toll of War*, Springer Series on Stress and Coping, Nueva York, Springer, 2013.

[4] La cobardía era el diagnóstico subyacente, por ejemplo, en E. D. Adrian y L. R. Yealland, «The Treatment of Some Common War Neuroses», *Lancet*, vol. 189, n.º 4893 (9 de junio de 1917), pp. 867-872.

[5] Véase, por ejemplo, Thomas Dixon, *Weeping Britannia: Portrait of a Nation in Tears*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2015, pp. 201-202; Tracey Loughran, *Shell-Shock and Medical Culture in First World War Britain*, Studies in the Social and Cultural History of Modern Warfare, n.º 48, reed. Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2020, p. 115.

[6] Rudyard Kipling, «If—» (1943), Poetry Foundation, https://www.poetryfoundation.org/poems/46473/if—, consultado el 19 de agosto de 2020. [En español hay numerosas traducciones de este poema; reproducimos aquí de Wikipedia, https://bit. ly/3hWQbSf.]

[7] Sigmund Freud, *Letters of Sigmund Freud*, ed. Ernst L. Freud, trad. ingl. Tania y James Stern, Mineola (NY), Dover Publications, 1992, p. 175.

[8] Jean-Martin Charcot, *Oeuvres complètes de J. M. Charcot: Leçons sur les maladies du système nerveux, faites à la Salpêtrière*, París, Bureaux du Progres Medical / A. Delahaye & E. Lacrosnier, 1887, 3, 436-462, lección 26.

[9] Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux*, p. 12.

[10] Sigmund Freud, «Lo inconsciente», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. y trad. ingl. James Strachey, vol. 14 (1914-1916), *On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, Londres, Hogarth Press, 1957, pp. 159-216. [En español puede consultarse una versión en línea de «Lo inconsciente» en https://bit.ly/3ABK5ht. Existen varias ediciones de las *Obras completas* de Freud en español, aunque tal vez la que goza de mayor prestigio sea la publicada en Buenos Aires por Amorrortu, con trad. del alemán de José Luis Etcheverry y cotejada con la *Standard Edition* inglesa bajo la dirección de James Strachey.]

[11] R. H. Cole, *Mental Diseases: A Text-Book of Psychiatry for Medical Students and Practitioners*, Londres, University of London Press, 1913, p. 47.

[12] *Ibidem*, pp. 47-48.

[13] *Ibidem*, p. 48.

[14] *Ibidem*, p. 49.

[15] *Ibidem*, p. 51.

[16] Cole, *Mental Diseases*, p. 52.

[17] T. C. Shaw, *Ex Cathedra: Essays on Insanity*, Londres, Adlard and Sons, 1904, p. 110.

[18] Siegfried Sassoon, «Declaration Against the War», en Robert Giddings, *The War Poets: The Lives and Writings of the 1914-18 War Poets*, Londres, Bloomsbury, 1990, p. 111.

[19] Siegfried Sassoon, *The War Poems of Siegfried Sassoon*, Londres, William Heinemann, 1919, pp. 43-44. [En español, «Supervivientes» se incluye en el poemario de Siegfried Sassoon *Contraataque*, trad. y pról. Eva Gallud Jurado, Santander, El Desvelo, 2011; reproducimos de dicha versión.]

[20] Sigmund Freud, «Cinco conferencias sobre psicoanálisis», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. y trad. ingl. James Strachey, vol. 11 (1910), *Five Lectures on Psycho-Analysis, Leonardo da Vinci, and Other Works*, Londres, Hogarth Press, 1957, p. 49. [En español puede consultarse una versión en línea en https://bit.ly/2XXEzrc.]

[21] Rebecca West, *The Return of the Soldier*, Londres, Virago Modern Classics, 2010. [Hay ed. esp., *El regreso del soldado*, trad. Laura Vidal, Madrid, Herce, 2008.]

12. La humillación del dragón

[1] El texto aquí descrito procede de Yung-fa Chen, *Making Revolution: The Communist Movement in Eastern and Central China, 1937-1945*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 186-187.

[2] Como nota al margen, digamos que hay algunos historiadores, como Russell Kirkland, que no creen que Zhuangzi haya llegado a existir, y que en realidad fue un personaje inventado por un erudito llamado Guo Xiang, que escribió seis siglos después. Sin embargo, tenemos una biografía mucho más antigua de él, escrita en este caso por un historiador llamado Sima Qian apenas cien años después de la supuesta muerte de Zhuangzi. Resulta imposible saberlo con certeza. Lo que sí sabemos es que la sabiduría contenida en el libro que se supone que escribió, el *Libro de Zhuangzi* —a veces llamado simplemente el *Zhuangzi*—, hace de él un texto de gran importancia en la historia del taoísmo. De modo que partiremos del supuesto de que su presunto autor existió realmente. Véase Russell Kirkland, *Taoism*: *The Enduring Tradition*, Abingdon (Reino Unido), Routledge, 2004, pp. 33-34.

[3] Chang-tzŭ [Zhuangzi], *The Inner Chapters*, trad. ingl. A. C. Graham, Indianápolis, Hackett Publishing, 2001, pp. 120-121. [En español puede consultarse *Los capítulos interiores de Zhuang Zi*, trad. Pilar González España y Jean Claude Pastor-Ferrer, Madrid, Trotta, 2005. Traducimos aquí del texto citado por el autor en el original inglés, dado que existen notables discrepancias entre ambas versiones.]

[4] Confucio, *Analectas*, ed. y trad. ingl. Raymond Dawson, Oxford World's Classics, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2008, 17, 21. Por cierto, si estos términos chinos no te resultan familiares, voy a suponer que estás haciendo lo que te sugerí al principio y estás leyendo primero las partes del libro que más te interesan. En ese caso, todo se aclarará cuando leas el capítulo 9. [De las *Analectas* de Confucio puede consultarse una versión en español, con trad. y notas de Simón Leys, en https:// bit.ly/2XSi07u.]

[5] Chang-tzŭ [Zhuangzi], *The Inner Chapters*, pp. 123-124.

[6] *Ibidem*, p. 211.

[7] Laozi, *Daodejing: The New, Highly Readable Translation of the Life-Changing Ancient Scripture Formerly Known as the Tao Te Ching*, ed. y trad. ingl. Hans-Georg Moeller, Chicago, Open Court Publishing, 2007, p. 51. [Del *Daodejing, Tao Te Ching* o *Libro del Tao*, de Laozi, hay varias versiones en español. Cabe destacar la ed. bilingüe en chino y español, con trad., pról. y notas de Juan Ignacio Preciado, publicada en Madrid por Alfaguara en 1978, con varias reeds. posteriores. También pueden consultarse varias versiones en línea; véase, por ejemplo, https:// bit.ly/3kzv5Lm o https://bit.ly/3u81EU7.]

[8] Alan Watts, *Tao: The Watercourse Way*, Nueva York, Pantheon Books, 1975, pp. 45-46. [Hay trad. esp., *El camino del Tao*, trad. Horacio González Trejo, Barcelona, Kairós, 1976; reproducimos de dicha versión.]

[9] Véase el capítulo 1 de Liuzi (Maestro Liu) en *Bai Zi Quan Shu* («Colección completa de obras de los cien maestros»), Shanghái, Zhejiang Renmin Chubanshe, 1991, 6, 1; trad. ingl. en Heiner Fruehauf, «All Disease Comes from the Heart: The Pivotal Role of the Emotions in Classical Chinese Medicine», *Journal of Chinese Medicine* (2006), p. 2.

[10] Puede verse una definición del término en Bob Flaws y James Lake, *Chinese Medical Psychiatry: A Textbook and Clinical Manual*, Portland (OR), Blue Poppy Enterprises, 2001.

[11] Lin Zexu, carta a la reina Victoria, 1839, trad. ingl. Mitsuko Iriye y Jerome S. Arkenberg, en William H. McNeill y Mitsuko Iriye (eds.), *Modern Asia and Africa*, Readings in World History, n.º 9, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 1971, pp. 111-118.

[12] Elizabeth J. Perry, «Moving the Masses: Emotion Work in the Chinese Revolution», *Mobilization*, vol. 7, n.º 2 (2002), p. 112.

[13] Edgar Snow, *Red Star over China: The Classic Account of the Birth of Chinese Communism*, ed. rev., Londres, Grove Press, 2007, versión Kindle, pos. 1900.

[14] Perry, «Moving the Masses», p. 113.

[15] Mao Tsetung [Mao Zedong], «El pueblo chino se ha puesto en pie», en *Obras escogidas de Mao Tsetung*, https://bit.ly/3kFmveo [reproducimos de dicha versión.]

[16] Liang Heng y Judith Shapiro, *Son of the Revolution*, Nueva York, Vintage, 1984, pp. 77-79; también en Perry, «Moving the Masses», p. 122.

[17] Perry, «Moving the Masses», p. 122.

13. El amor y la madre (patria)

[1] «John F. Kennedy Moon Speech Rice Stadium: September 12, 1962», NASA Space Educators' Handbook, https://er.jsc.nasa. gov/seh/ricetalk.htm, consultado el 5 de septiembre de 2019. [Sobre los discursos de Kennedy en español puede consultarse J. F. Kennedy, *Discursos (1960-1963): una presidencia para la historia*, estudio, trad., ed. y notas Salvador Rus Rufino, Madrid, Tecnos, 2013.]

[2] Walter Rugaber, «Nixon Makes "Most Historic Telephone Call Ever"», *New York Times*, 21 de julio de 1969.

[3] John Lear, «Hiroshima, U. S. A.: Can Anything Be Done About It?», *Collier's Weekly*, 5 de agosto de 1950, p. 12, https://www. unz.com/print/ Colliers-1950aug05-00011.

[4] Mick Jackson (dir.), *Threads*, BBC, 1984.

[5] Howard S. Liddell, «Conditioning and Emotions», *Scientific American*, vol. 190, n.º 1, enero de 1954, p. 48.

[6] Semir Zeki y John Paul Romaya, «Neural Correlates of Hate», *PLoS One*, vol. 3, n.º 10 (2008), e3556, https://doi.org/10.1371/ journal.pone.0003556.

[7] Puede verse una de las numerosas descripciones de la *ambivalenz* freudiana en Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, Viena, Vienna University Press, 2013, pp. 77-123; trad. ingl. *Totem and Taboo*, Abingdon (Reino Unido), Routledge, 2012, pp. 21-86. [En español hay varias eds. de *Tótem y tabú*; también puede consultarse la trad. de las *Obras completas* de Freud anteriormente mencionada.]

[8] No te lo tomes al pie de la letra. Véase Zeki y Romaya, «Neural Correlates of Hate»; Andreas Bartels y Semir Zeki, «The Neural Basis of Romantic Love», *NeuroReport*, vol. 11, n.º 17 (noviembre de 2000), pp. 3829-3833; Wang Jin, Yanhui Xiang y Mo Lei, «The Deeper the Love, the Deeper the Hate», *Frontiers in Psychology*, vol. 8, n.º 1940 (diciembre de 2017), https://doi. org/10.3389/fpsyg.2017.01940, consultado el 3 de junio de 2019.

[9] Kathryn J. Lively y David R. Heise, «Sociological Realms of Emotional Experience», *American Journal of Sociology*, vol. 109, n.º 5 (marzo de 2004), pp. 1109-1136; Elizabeth Williamson, «The Magic of Multiple Emotions: An Examination of Shifts in Emotional Intensity During the Reclaiming Movement's Recruiting/Training Events and Event Reattendance», *Sociological Forum*, vol. 26, n.º 1 (marzo de 2011), pp. 45-70.

[10] James M. Jasper, «Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research», *Annual Review of Sociology*, vol. 37, n.º 1 (agosto de 2011), pp. 285-303.

[11] William Shakespeare, *Romeo y Julieta*, en *The Complete Works of William Shakespeare*, Londres, Wordsworth Editions, 2007, p. 256. [En español hay varias eds.; reproducimos aquí de la versión publicada con introd., trad. y notas de José María Valverde, Barcelona, Planeta, 2000.]

[12] Puede verse un estudio más exhaustivo en Guy Oakes, *The Imaginary War: Civil Defense and American Cold War Culture*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 1994, p. 47.

[13] Frederick Peterson, «Panic the Ultimate Weapon?», *Collier's*, 21 de agosto de 1953, p. 109.

[14] Kelly A. Singleton, «The Feeling American: Emotion Management and the Standardization of Democracy in Cold War Literature and Film», tesis doctoral, Universidad de Maryland, 2017, https://bit.ly/3ESyYDd.

[15] Daniel Bell, «The End of Ideology in the West», en Neil Jumonville (ed.), *The New York Intellectuals Reader*, Nueva York, Routledge, 2007, p. 199.

[16] Margaret Mead, *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America*, Oxford (Reino Unido), Berghahn Books, 2005, p. 41.

[17] Véase también Margaret Mead, *Soviet Attitudes Toward Authority*, Nueva York, McGraw-Hill, 1951.

[18] Dichas investigaciones incluyen: Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Nueva York, Houghton Mifflin, 1946. [Hay trad. esp., *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*, *op. cit.*]; Geoffrey Gorer y John Rickman, *The People of Great Russia: A Psychological Study*, Londres, Cresset Press, 1949; Theodor W. Adorno *et al.*, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Brothers, 1950.

[19] Lawrence K. Frank y Mary Frank, *How to Be a Woman*, Whitefish, (MT), Literary Licensing, 2011.

[20] John Bowlby, *Maternal Care and Mental Health: A Report Prepared on Behalf of the World Health Organization as a Contribution to the United Nations Programme for the Welfare of Homeless Children*, 2.ª ed., Ginebra, World Health Organization, 1952, p. 12. [Hay trad. esp., *Los cuidados maternos y la salud mental: Informe preparado bajo los auspicios de la Organización Mundial de la Salud, como aportación al programa de las Naciones Unidas en favor de la infancia sin hogar*, Organizacion Panamericana de la Salud, Oficina Sanitaria Panamericana, Oficina Regional de la Organizacion Mundial de la Salud, agosto de 1968, https://bit.ly/3uhxVbg; reproducimos de dicha versión.]

[21] Bowlby, *Maternal Care and Mental Health*, p. 67 [la cursiva es mía].

[22] Y. V. Popov y A. E. Lichko, «A Somber Page in the History of the All-Union Psychiatric Association», *Bekhterev Review of Psychiatry and Medical Psychology*, vol. 3 (1991), pp. 116-120.

[23] I. Vainstajn, reseña de A. Zalkind, *Ocerk kultury revoljucionnogo vremeni* («Ensayos sobre una cultura de una época revolucionaria»), *Pod znamenem marksizma* («Bajo la bandera del marxismo») (1924), pp. 4-5, 297-300; véase tambien Levy Rahmani, «Social Psychology in the Soviet Union», *Studies in Soviet Thought*, vol. 13, n.os 3-4 (septiembre-diciembre de 1973), p. 221.

[24] A. V. Zalkind, *Ocerk kultury revoljucionnogo vremeni*, Moscú, Rabotnik Prosvescenija, 1924.

[25] A. V. Zalkind, «Psikhonevrologicheskie Mauki i Sotsialisticheskoe Stroitelstvo», *Pedologia*, 3 (1930), pp. 309-322; Alexander Etkind, «Psychological Culture», en Dmitri N. Shalin (ed.), *Russian Culture at the Crossroads: Paradoxes of Postcommunist Consciousness*, Boulder (CO), Westview Press, 1996; véase también Dmitri N. Shalin, «Soviet Civilization and Its Emotional Discontents», *International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 16, n.os 9-10 (octubre de 1996), p. 26.

[26] Una interesante lectura sobre esta diferenciación, que todavía subsiste, es: Maria A. Gartstein *et al.*, «A Cross-Cultural Study of Infant Temperament: Predicting Preschool Effortful Control in the United States of America and Russia», *European Journal of Developmental Psychology*, vol. 6, n.º 3 (mayo de 2009), pp. 337-364.

14. El choque de las grandes emociones

[1] Esto le sucedió realmente a mi esposa.

[2] Véase «In Search of Universals in Human Emotion with Dr. Paul Ekman», Exploratorium, 2008, https://www.explorato rium.edu/video/search-universals-human-emotion-dr-paul-ek man, consultado el 19 de octubre de 2018.

[3] Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, Nueva York, William Morrow, 1928. [En español se han publicado varias eds., la más reciente con el título de *Adolescencia y cultura en Samoa*, trad. Elena Durkelsky Yoffe, Barcelona, Paidós, 1990.]

[4] Paul Ekman y Wallace V. Friesen, «Constants Across Cultures in the Face and Emotion», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 17, n.º 2 (1971), pp. 124-129; Paul Ekman, E. Richard Sorenson y Wallace V. Friesen, «Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotion», *Science*, vol. 164, n.º 3875 (abril de 1969), pp. 86-88.

[5] «In Search of Universals in Human Emotion with Dr. Paul Ekman.»

[6] James Russell, «Language, Emotion, and Facial Expression» (conferencia pronunciada en el XV Congreso Médico de Cracovia [«El cerebro emocional: de las humanidades a la neurociencia, y viceversa»]), Copernicus Center for Interdisciplinary Studies, Cracovia (Polonia), 20 de mayo de 2011, https://youtu.be/oS1ZtvrgDLM, consultado el 26 de noviembre de 2011; James A. Russell y José Miguel Fernández-Dols (eds.), *The Psychology of Facial Expression*, Studies in Emotion

and Social Interaction, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 1997; Sherri C. Widen y James A. Russell, «Children's Scripts for Social Emotions: Causes and Consequences Are More Central Than Are Facial Expressions», *British Journal of Developmental Psychology*, vol. 28 (septiembre de 2010), pp. 565-581; James A. Russell y Beverley Fehr, «Relativity in the Perception of Emotion in Facial Expressions», *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 116, n.º 3 (septiembre de 1987), pp. 223-237; James M. Carroll y James Russell, «Do Facial Expressions Signal Specific Emotions? Judging Emotion from the Face in Context», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 70, n.º 2 (febrero de 1996), pp. 205-218.

[7] Lisa Feldman Barrett *et al.*, «Emotional Expressions Reconsidered: Challenges to Inferring Emotion from Human Facial Movements», *Psychological Science in the Public Interest*, vol. 20, n.º 1 (2019), pp. 1-68; véase también Lisa Feldman Barrett, *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, Nueva York, Houghton Mifflin Harcourt, 2017, pp. 4-12. [Hay trad. esp., *La vida secreta del cerebro: cómo se construyen las emociones*, trad. Genís Sánchez Barberán, Barcelona, Paidós, 2018.]

[8] Stanley Schachter y Jerome Singer, «Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State», *Psychological Review*, vol. 69, n.º 5 (1962), pp. 379-399.

[9] Se ha argumentado que en Europa el arte posmoderno se inició mucho antes, posiblemente ya en 1915.

[10] Catherine A. Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 44-45.

[11] *Ibidem*, p. 16.

[12] *Ibidem*, p. 126.

[13] *Ibidem*, p. 131.

[14] William Ian Miller, *The Anatomy of Disgust*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997, p. 247; George Orwell, *The Road to Wigan Pier*, Nueva Delhi, Delhi Open Books, 2019, pp. 125, 131. [De ambos hay trad. esp.; *Anatomía del desagrado*, trad. Paloma Gómez Crespo, Madrid, Taurus, 1998, y *El camino a Wigan Pier*, trad. Ester Donato, Barcelona, Destino, 2012.]

[15] Jonathan Haidt, «The Disgust Scale Home Page», New York University Stern School of Business, 2012, http://people.stern. nyu.edu/jhaidt/disgustscale.html, consultado el 1 de agosto de 2020.

[16] Simone Schnall *et al.*, «Disgust as Embodied Moral Judgment», *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 34, n.º 8 (mayo de 2008), pp. 1096-1109; Jonathan Haidt, «The Moral Emotions», en Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer y H. Hill Goldsmith (eds.), *Handbook of Affective Sciences*, Series in Affective Science, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2003, pp. 852-870.

[17] Jonathan Haidt, «The Disgust Scale, Version 1», New York University Stern School of Business, http://people.stern.nyu. edu/jhaidt/disgust.scale.original.doc, consultado el 12 de abril de 2014.

[18] Florian van Leeuwen *et al.*, «Disgust Sensitivity Relates to Moral Foundations Independent of Political Ideology», *Evolutionary Behavioral Sciences*, vol. 11, n.º 1 (junio de 2016), pp. 92-98.

[19] Julia Elad-Strenger, Jutta Proch y Thomas Kessler, «Is Disgust a "Conservative" Emotion?», *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 46, n.º 6 (octubre de 2019), pp. 896-912.

15. ¿Sueñan los humanos con ovejas eléctricas?

[1] E. Tory Higgins *et al.*, «Ideal Versus Ought Predilections for Approach and Avoidance: Distinct Self-Regulatory Systems», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 66, n.º 2 (febrero de 1994), pp. 276-286.

[2] Lisa Feldman Barrett, *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, Nueva York, Houghton Mifflin Harcourt, 2017, p. 1. [*La vida secreta del cerebro: cómo se construyen las emociones*, trad. Genís Sánchez Barberán, Barcelona, Paidós, 2018; reproducimos los textos citados de dicha versión.]

[3] James A. Coan Jr., «Lisa Feldman Barrett Bonus Material», en Circle of Willis, pódcast, audio MP3, 24 minutos, http://cir cleofwillispodcast.com/ episode/5a542806ea4a43a8/lisa-feld man-barrett-bonus-material, consultado el 16 de septiembre de 2018.

[4] James A. Russell, Jo-Anne Bachorowski y José Miguel Fernández-Dols, «Facial and Vocal Expressions of Emotion», *Annual Review of Psychology*, vol. 54, n.º 1 (febrero de 2003), pp. 329-349.

[5] *The Vault*, http://thevaultgame.com, consultado el 20 de septiembre de 2018.

[6] Thomas Dixon, mensaje de correo electrónico al autor, 28 de octubre de 2018.

[7] Lisa Feldman Barrett, «Emotions Are Real», *Emotion*, vol. 12, n.º 3 (junio de 2012), pp. 413-429.

[8] Véase Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness*, Londres, Vintage, 2000; Antonio Damasio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Londres, Vintage, 2004; Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Londres, Vintage, 2006; Antonio Damasio, *The Strange Order of Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*, Londres, Random House, 2019. [De todas ellas hay trad. esp.: *La sensación de lo que ocurre: cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*, trad. Francisco Páez de la Cadena, Barcelona, Destino, 2018; *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, trad. Joandomènec Ros, Barcelona, Destino, 2018; *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, trad. Joandomènec Ros, Barcelona, Destino, 2018; *El extraño orden de las cosas: la vida, los sentimientos y la creación de las culturas*, trad. Joandomènec Ros, Barcelona, Destino, 2020.]

[9] A. Bresó *et al.*, «Usability and Acceptability Assessment of an Empathic Virtual

Agent to Prevent Major Depression», *Expert Systems*, vol. 33, n.º 4 (agosto de 2016), pp. 297-312.

[10] Véase el sitio web de Affectiva, http://go.affectiva.com/auto.

[11] Lubomír Štěpánek, Jan Měšťák y Pavel Kasal, «Machine-Learning at the Service of Plastic Surgery: A Case Study Evaluating Facial Attractiveness and Emotions Using R Language», *Proceedings of the Federated Conference on Computer Science and Information Systems* (2019), pp. 107-112.

[12] Bob Marcotte, «Using Data Science to Tell Which of These People Is Lying», University of Rochester Newscenter, 22 de mayo de 2018, https://bit.ly/3oq6riE, consultado el 30 de mayo de 2019.

[13] Josh Chin, «Chinese Police Add Facial-Recognition Glasses to Surveillance Arsenal», *Wall Street Journal*, 7 de febrero de 2018, https://on.wsj.com/3zUvgWc, consultado el 3 de marzo de 2019.

[14] Según el sitio web www.fandom.com, parece que la secuela, *Inside Out 2*, añadirá otras once emociones: aburrimiento, tranquilidad, confianza, vergüenza, locura, celos, brío, ansiedad, mankini [*sic*], genialidad y amabilidad (véase https://bit.ly/39TPFQr), aunque éstas no guardan relación con ninguna ciencia que yo sepa. No obstante, debería resultar divertida.

[15] James A. Russell, «Core Affect and the Psychological Construction of Emotion», *Psychological Review*, vol. 110, n.º 1 (enero de 2003), pp. 145-172.

[16] Gwyn Topham, «The End of Road Rage? A Car Which Detects Emotions», *The Guardian*, 23 de enero de 2018, https://bit. ly/2YbTSNs, consultado el 20 de septiembre de 2018.

[17] Lisa Feldman Barrett, «Can Machines Perceive Emotion?», Talks at Google, 24 de mayo de 2018, https://youtu.be/HlJ QXfL_GeM.

[18] E. F. Loftus y J. C. Palmer, «Eyewitness Testimony», en Philip Banyard y Andrew Grayson (eds.), *Introducing Psychological Research: Sixty Studies That Shape Psychology*, Londres, Palgrave, 1996, pp. 305-309.

[19] Barrett, «Can Machines Perceive Emotion?»

[20] Barrett, «Emotions Are Real», p. 418.

Epílogo. ¿Los últimos sentimientos?

[1] Dice más o menos: «Un pequeño paso para un hombre, un gran salto para el mundo.» Se acerca bastante.

[2] Kohske Takahashi, Takanori Oishi y Masaki Shimada, «Is ☺ Smiling? Cross-Cultural Study on Recognition of Emoticon's Emotion», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 48, n.º 10 (noviembre de 2017), pp. 1578-1586.

[3] Qiaozhu Mei, «Decoding the New World Language: Analyzing the Popularity, Roles, and Utility of Emojis», en Ling Liu y Ryen White (eds.), *Companion Proceedings*

of the 2019 World Wide Web Conference, Nueva York, Association for Computing Machinery, 2019, pp. 417-418; Hamza Alshenqeeti, «Are Emojis Creating a New or Old Visual Language for New Generations? A Socio-semiotic Study», *Advances in Language and Literary Studies*, vol. 7, n.º 6 (diciembre de 2016), pp. 56-69.

[4] Recuérdese que las emociones básicas originales de Ekman eran: felicidad, ira, tristeza, repugnancia, sorpresa y temor.

[5] ¡No me hagas empezar otra vez con el tema de los robots! A menos que sea eso lo que deseas, claro está...

[*] Téngase en cuenta que hay una razón por la que llamamos a este autor *Pseudo* Calístenes. Pero aunque el relato puede ser muy bien una invención, no por ello deja de contribuir en gran medida a explicar las emociones en Aristóteles.

[*] Esto resulta especialmente interesante en cuanto que sugiere que Aristóteles pensaba que también los actos de una persona, y no sólo sus sentimientos, eran resultado de las *pathē*.

[*] Aclaremos, por cierto, que todo esto sólo se refería a los hombres. En aquella época las mujeres no seguían ningún *dharma* excepto el de ser buenas esposas.

[*] ¿O fueron ocho? ¿O nueve? ¿O la octava y la novena en realidad eran la séptima? Quizá no hubo ninguna, y sólo fueron parte de las constantes guerras de expansión europeas. O tal vez hubo muchas más, porque Europa llevaba atacando a las naciones islámicas desde mucho antes de 1096. O acaso las dos primeras no contaban porque en aquel momento todavía no las llamaban cruzadas. Por regla general, depende de a qué historiador se le pregunte y de qué humor se encuentre.

[*]En las notas de la presente edición mantenemos las referencias de las ediciones de las obras clásicas consultadas por el autor, aunque indicando en su caso la edición española que utilizamos aquí. (N. del T.)

«Para viajar lejos no hay mejor nave que un libro.»

EMILY DICKINSON

Gracias por tu lectura de este libro.

En **Penguinlibros.club** encontrarás las mejores recomendaciones de lectura.

Únete a nuestra comunidad y viaja con nosotros.

Penguinlibros.club

Penguin Random House Grupo Editorial

Penguinlibros

Índice

Homo emoticus

Introducción. ¿Cómo te sientes?

1. Guía de la virtud en el mundo clásico

2. Deseos indios

3. Las pasiones paulinas

4. El amor de los cruzados

5. Lo que temían los otomanos

6. Las abominables cazas de brujas

7. El deseo de una dulce libertad

8. El auge de la emoción

9. La vergüenza en el país de los cerezos en flor

10. La furia de una reina africana

11. Neurosis de guerra

12. La humillación del dragón

13. El amor y la madre (patria)

14. El choque de las grandes emociones

15. ¿Sueñan los humanos con ovejas eléctricas?

Epílogo. ¿Los últimos sentimientos?

Agradecimientos

Lecturas recomendadas (para empezar)

Sobre este libro

Sobre Richard Firth-Godbehere

Créditos

Notas